1.ª edição: Agôsto de 1952

2.ª edição: Janeiro de 1955

ÍNDICE

FILOSOFIA E COSMOVISÃO

2.ª EDIÇÃO

OBRAS DE MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

Publicadas:

- Filosofia e Cosmovisão. — 2.ª edição.
- Curso de Oratória e Retórica — 3.ª edição.
- O Homem que foi um Campo de Batalha. — Prólogo, de "Vontade de Potência" de Nietzsche. — Esgotada.
- Se a Esfinge Falasse... (Com o pseudônimo de Dan Anderson). — Esgotada.
- Realidade do Homem — Com o pseudônimo de Dan Anderson.
- Tratado de Economia — edição mimeografada. — Esgotada.
- Lógica e Dialéctica (Incluindo a Decadialéctica). — Esgotada.
- Psicologia.
- O Homem que Nasceu Póstumo. — Temas nietzscheanos.
- Técnica do Discurso Moderno.
- Análise Dialéctica do Marxismo.
- Curso de Integração Pessoal.
- Teoria do Conhecimento (Gnoseologia e Criteriologia).
- Assim Falava Zaratustra — De Niezsche, com texto explicado e análise simbólica.
- Ontologia e Cosmologia.

No prelo:

- Assim Deus Falou aos Homens — Coletâneas dos trabalhos publicados com o pseudônimo de Mahdi Fezzan.
- Tratado de Simbólica.
- Aristóteles e as Mutações — Reexposição analítico-didática do texto aristotélico, acompanhada da crítica dos seus mais famosos comentadores.
- Filosofia da Crise.

A publicar:

- ◎ Teologia e Teodicéia.
- ◎ Psicogênese e Noogênese.
- ◎ Noologia Geral.
- ◎ Ética.
- ◎ Axiologia (A Ciência dos Valôres).
- ◎ Temática e Problemática Filosóficas.
- ◎ Teoria Geral das Tensões.
- ◎ Dicionário de Filosofia.
- ◎ Filosofia e História da Cultura.
- ◎ Sociologia Fundamental.
- ◎ Psicologia Social.

PREFÁCIO

Um professor alemão, o primeiro a iniciar-me nos estudos da Filosofia, conhecedor do nosso povo, costumava manifestar-me a sua admiração pela inteligência de nossa gente. Para êle, que percorrera tantos países, que ministrara lições em tantas universidades e escolas do Ocidente e do Oriente, era o brasileiro o aluno mais vivo, mais inteligente, mais sagaz no raciocínio, e de mais profundas intuições que conhecera. No entanto, punha uma restrição. Julgava-nos demasiadamente inquietos e desequilibrados quanto ao conhecimento. Afirmava-me ter encontrado grandes valôres, homens de capacidade extraordinária, mas, em muitos aspectos, falhos de certos conhecimentos elementares, que eram como abismos por entre cumes de montanhas. Atribuía êsse desequilíbrio à natural pressa dos povos americanos e à falta de disciplina mais rígida no trabalho. Nessa época, considerava eu as suas palavras um tanto exageradas. Mas, com o decorrer do tempo, e através de aulas e inúmeras conferências, palestras e debates que empreendi, verifiquei assistir ao meu velho e venerando mestre uma grande soma de verdade.

Atribui-se êsse nosso defeito ao autodidactismo que todos sem excepção, neste país, somos obrigados a seguir. Sempre fui um admirador dos autodidactas, porque um estudo apurado da história e da biografia dos grandes homens, revela-nos que entre os maiores criadores, o número dos autodidactas é sempre maior do que daquêles presos a uma escolaridade rígida, quase sempre prejudicial à capacidade criadora.

Não seria, porém, êsse apenas o factor decisivo, pois outros poderiam ainda ser propostos.

Foi considerando tais aspectos reais de nosso povo que ao empreender os meus cursos, e depois decidir, a pedido de tan-

tos alunos, transformá-los em livros, compreendi que não se deveria ministrar filosofia, no Brasil, seguindo os métodos de povos que têm uma disciplina de estudo muito diferente da nossa. Por essa razão, sempre julguei que, ao lado do tema mais profundo, havia sempre de considerar aquêles abismos de que êle me falava. Foi essa a razão que me levou, ao publicar êste primeiro livro da série de meus cursos de Filosofia, a usar uma linguagem dentro de certo rigor filosófico, mas considerando, na exposição, êsses abismos e nunca pressupor o conhecimento, por parte do leitor, de certos aspectos elementares da filosofia, que devem e precisam desde logo ser esclarecidos.

E foi pensando assim que executei essa obra desde uma explanação mais simples até, na Cosmovisão, (segunda parte do livro), tratar dos mais profundos temas da filosofia, embora ainda de forma sintética, com uma linguagem mais rigorosa.

É possível que muitos dos leitores, que já manusearam livros de filosofia, e já tiveram contacto com o pensamento filosófico, encontrem passagens demasiado simples. Mas êsses formarão apenas uma parte dos leitores, e não a maior, e deverão compreender que, se assim procedo, é por considerar uma das características de nosso povo, o que me leva a usar um método que corresponda à nossa índole e possa, por isso mesmo, ser de maior e mais geral proveito.

Nos livros sucessivos, que formam a série de minhas obras de filosofia, os temas passarão a ser tratados, já considerando o conhecimento do que é exposto neste volume, para poder avançar cada vez mais analìticamente no estudo das matérias, para encerrá-las em uma concreção global, que é o terceiro estágio do método que escolhi para o estudo da filosofia, e que a experiência já me mostrou ser o mais eficaz.

Após o estudo sintético, segue-se a análise dos temas abordados abstractamente, para devolvê-los à concreção de que fazem parte, evitando, assim, que o estudo da filosofia se torne, o que em geral tem sido, campo de elocubrações abstractas para transformar-se numa ampla visão do mundo e numa metodolgia para a própria vida.

E nada melhor atesta a conveniência do método escolhido que o progresso verificado entre aquêles dedicados ao estudo da filosofia, segundo as minhas aulas, o que, sem apelos a falsas modéstias, não posso deixar de considerar a melhor paga aos meus esforços.

Mário Ferreira dos Santos

INTRODUÇÃO À FILOSOFIA GERAL

UM APÓLOGO PARA INTRODUÇÃO

Que diríamos de quem quisesse dar valor apenas aos factos sensíveis e proclamasse, por exemplo: "Basta a experiência dos meus sentidos". E ainda acrescentasse: "...o que os meus olhos vêem é a única verdade, e êles são a medida de tôda a verdade". Ou então: "...só o que ouço é para mim rigorosamente exato". Seria o mesmo se os sentidos, ao voltarem-se para o cérebro, dissessem: "Tuas generalizações, tuas coordenações são puramente abstractas, meras elocubrações sem nenhuma realidade. Nós não precisamos de tuas reflexões sôbre nossos actos; basta-nos apenas sentir, e nada mais. O que tu fazes é obra morta, anquilosada, estática; um pobre fantasma, criado por ti".

Pois bem. As ciências especializadas são como os sentidos; são *predominantemente* empíricas, experimentais. Mas, a nossa experiência não é apenas esta. A inteligência regula nossas actividades, escolhe, selecciona, descobre relações que os sentidos não podem alcançar desde logo: mostra erros e ilusões que êles cometem e dos quais sofrem; corrige-os, melhora-os, adapta-os, ensina-os a procederem com mais cuidado, incita-os a alcançarem bases mais sólidas.

Pois assim é a filosofia.

* * *

O que acima dissemos não esgota o que se entende por Filosofia. Toca de leve apenas no seu sentido, que é muito amplo, o qual iremos examinar aos poucos, à proporção que penetremos por êsses jardins maravilhosos que são as mais belas criações da inteligência humana. Mas, embora não esgote o que se entende por Filosofia, serve para, de imediato, mostrar a utilidade do seu estudo, o que ora iniciamos.

Vamos estudar Filosofia, e êste livro é um convite, uma incitação a filosofar, porque não se aprende Filosofia sem filosofar.

Sempre se impõe, em primeiro lugar, saber o em que consiste o que se pretende estudar.

A primeira pergunta nos surge então: que é, pois, Filosofia?

Ora, antes de respondermos "em-que-consiste", divaguemos um pouco e nos acompanhe o leitor nessas divagações.

Se olharmos para uma noite de estrêlas, logo nos surgirá à mente quantos mistérios encerram essas luzinhas trêmulas.

Hoje, depois de milênios de estudos e investigações, sabemos que êsse mundo sideral é composto de planetas, estrêlas, satélites, galáxias, nebulosas, *novae*. Em suma: um Universo de mundos. (Considera-se *universo*, em linguagem naturalmente filosófica, o conjunto de tudo o que existe no tempo, e no espaço). Nosso planeta faz parte dêste universo de mundos, e naturalmente nós também, como parte dêste mundo.

Mas, a Filosofia é também um *universo*, mas um "universo de discurso". A expressão se deve ao lógico De Morgan (Inglês 1806-1871) e significa "o conjunto das idéias, ou, mais exactamente, das classes lógicas, que são tomadas em consideração num julgamento ou num raciocínio". Assim, por ex., a afirmação "nenhum cão fala" é verdadeira no "universo de discurso" da Zoologia, não, porém, no da Fábula, porque, nesta, um cão "pode" falar.

Quanto à filosofia, ela tem um "universo de discurso" num sentido mais amplo que o da lógica, pois ela se interessa pelo todo, estuda tudo, e o seu universo de discurso abrange o conjunto de tôdas as idéias. Ela tem suas palavras, problemas, interrogações, verdadeiros astros, estrêlas, nebulosas, *novae*, etc. Há princípios que brilham mais intensamente como sóis, outros são lobrigados distantes, como nebulosas. Há expressões claras, outras tímidas e balbuciantes.

* * *

A Filosofia é um conjunto de idéias que formamos, que nós construímos através dos tempos. Ora, estamos observando que, para chegar à idéia da Filosofia, necessitamos pràviamente saber o que seja êsse *nós* de quem falamos acima. Eis o primeiro problema que se nos depara: Que é *nós*? Que idéia formamos de nós? Que pensamos que somos nós?

Somos todos os sêres vivos ou sòmente os sêres humanos? Ou um número limitado dêstes? Quando o cientista fala em *nós*, não quer referir-se apenas aos cientistas? E os cristãos quando falam em *nós*, não querem referir-se apenas aos cristãos? E o mesmo não sucede com outros grupos sociais que têm sempre uma consciência restrita do que seja *nós*?

Com esta pergunta já estamos *interrogando*, e nessa interrogação já começamos a fazer filosofia.

Que queremos com essa interrogação? A que tendemos com essa interrogação?

Tendemos a uma resposta. A interrogação exige uma resposta.

Mas uma resposta qualquer? Não; exige uma resposta que aclare, que esclareça, uma resposta que *responda*. A interrogação revela, portanto, um querer saber. Ela *quer* saber. A Filosofia é assim um *saber*, um *querer saber*.

Mas, continuemos nas nossas explorações, que embora nos pareçam simples, são tão necessárias porque com o tempo veremos muita coisa se nos parecer complexa porque não se teve, pràviamente, o cuidado de decompô-la em suas partes simples.

O homem é um ser que interroga constantemente. Assim ram e como se dará com os que nos sobrevirão. Que buscava se dá conosco, como se deu com os homens que nos precedeo homem com essas perguntas senão respostas que fôssem esclarecedoras? Mas se perguntássemos: respondeu o homem porque interrogou, ou interrogou porque respondeu?

A pergunta não é descabida. Senão vejamos: imaginemos um homem primitivo que, pela primeira vez, assiste à erupção

de um vulcão. Êle se espanta; assusta-se. Aquêle facto novo, insólito, espicaça-o, incita-o. Está ante algo que nunca vira. Tôdas essas emoções que sente são um interrogar. Que é isto? Procura explicações. (Explicar, vem de *ex-plicare*, verbo latino que significa desembrulhar. *Plicare*, fazer pregas, rugas, *explicare*, desenrugar, desfazer, por exemplo, um pacote, etc.). Assim êle quer *saber* o que é aquilo. Mas quer algo que esclareça. E dizer que é um deus que se rebela, ou um inimigo poderoso que se manifesta, um castigo do seu deus pelos erros cometidos, pode ser para êle uma *explicação* que lhe satisfaça ou não. Do contrário procurará novas respostas, porque êle quer explicar aquilo tudo.

Ora, para responder ou para perguntar, são exigíveis:

1) o homem;

2) uma provocação, uma incitação;

3) um pensar, um desejo, um anelo;

4) uma necessidade de saber, de responder, e esta implica:

5) uma insatisfação ou uma satisfação.

Nós *anotamos* agora 5 elementos que são os mais primitivos para conceber o que seja a filosofia. São 5 *notas* (palavra muito usada em filosofia, que significa um componente conhecido de uma coisa. Por ex., o ser racional, no homem; o ser quadrúpede, no cavalo; o "ter assento", na cadeira, etc.)

Já começamos a estabelecer, de maneira primária, o "em-que-consiste" a Filosofia.

° ° °

A insatisfação da resposta gera novas perguntas. A insatisfação só pararia na satisfação, e esta seria o alcançar de um fim, de um limite. Enriquecemos o conceito de Filosofia com alguma coisa mais: alcançar um *limite*, que é a 6.ª nota.

É fácil já perceber-se que a Filosofia não é, portanto, estática, mas sim dinâmica, e se dirige para um fim; é um saber que se *move*, através de perguntas e de respostas.

A actividade da filosofia é a 7.ª nota. Ao encontrarmos essas sete *notas* da Filosofia, ainda não esgotamos o seu conceito, mas já estamos filosofando sôbre a filosofia.

° ° °

Que procuramos revelar com a filosofia? Onde pretendemos penetrar? A análise que já fizemos logo nos revela mais um elemento: o *desconhecido*, um problema, uma dificuldade, *aporia*, palavra que significa essa *dificuldade teorética*, têrmo que encontraremos muitas vêzes nas obras de filosofia, o que popularmente seria "um quebra-cabeças".

Eis a 8.ª nota. Realmente, o desejo de saber já implica, já traz em si, a idéia do desconhecido, pois não procuraríamos saber o que já conhecemos. Qual a impressão que nos dá êsse desconhecido? Êle nos dá a impressão de um limite, de uma coisa que nos limita, que se nos aparenta uma barreira que desejamos galgar. Há, portanto, o desejo de transpor a barreira. Que instrumento usamos?

O PENSAMENTO

Nós mesmos nos encontramos agora em face de uma pergunta: Que é a filosofia? E queremos responder.

Se buscamos transpor essa barreira, vencer o limite com o pensamento, estar, portanto, guiando o pensamento, dando-lhe uma direção. Desta forma salientaremos logo mais um elemento na filosofia: é que ela necessita de uma *direção do pensamento* (9.ª nota), uma direção no seu choque contra o limite, contra o obstáculo para superá-lo, vencê-lo.

Outro elemento logo se nos revela, que é a 10.ª nota: *uma superação.*

A filosofia procura *superar* os obstáculos que são o desconhecido; quer revelá-los, e ir além.

Mas, para alcançar tal fim, é exigível uma concentração do pensamento, uma *tensão do pensamento* (11.ª nota); necessitamos, ao dirigir o pensamento, dar-lhe uma tensão que o concentre na luta contra essa barreira.

O elemento dinâmico que descobrimos na filosofia, demonstra que, para compreendê-la, precisamos fazer filosofia. Muitos poderão dizer: "Nada de novo nos dizeis; já sabíamos tudo quanto dissestes".

E, realmente, êste é um dos aspectos mais interessantes quanto ao conceito da filosofia: é que êle nos revela o que já sabemos, porque todos nós, sem que o "saibamos", filosofamos muitas vêzes. E isso porque, na filosofia, usamos o pensamento como instrumento para embrenhar-nos no próprio pensamento; pensamos sôbre o próprio pensamento. Mas não procedemos apenas assim, porque para procedermos assim, precisamos antes viver o que fazemos.

Não é original dizer-se que nunca compreenderemos o que seja a filosofia antes de havermos filosofado, isto é, enquanto não tenhamos vivido a filosofia.

E estamos vivendo a filosofia quando fazemos filosofia.

* * *

Ao lermos os filósofos, chegamos fàcilmente à conclusão de que não há um conceito único de filosofia, mas diversos.

E por que? Porque êsses filósofos reproduzem suas vivências da filosofia. Êsse têrmo *vivência*, muito usado modernamente indica-nos que, o que assimilamos, aprendemos e o que vivemos de uma coisa formam um todo, uma experiência afectiva.

Há exemplos que ilustram bem o que seja *vivência* e daremos um, parafraseando o famoso de Bergson (filósofo francês, 1859-1941). Digamos que alguém ouve falar da avenida Rio Branco. Pode, além disso, ter visto várias fotografias que reproduzam trechos dessa avenida. Pode ter dela uma noção, a mais ampla possível.

Mas quando estiver nessa avenida, percorrê-la, terá dela uma vivência, porque além do que tenha aprendido, também *viverá*, um momento, essa avenida.

Assim, para filosofarmos, precisamos viver a Filosofia, ter dela uma vivência. Ora tais vivências formam perspectivas diversas e, portanto, condicionam uma variabilidade de interpretações do que seja a filosofia.

Por isso, surgem diversos enunciados, os quais teremos oportunidade de estudar e analisar, quando penetrarmos nas correntes gerais do pensamento filosófico, o que nos permitirá compreender *por que* uns vêem a filosofia desta, e outros daquela maneira.

Não esgotamos, de forma alguma, o conceito de filosofia com a nossa explanação; apenas apontamos as *notas* que constituem o aspecto mais geral do seu conceito. E não podemos penetrar mais a fundo, porque, para tanto, é necessário embrenharmo-nos, mais e mais, vencer novos obstáculos, superá-los, invadir êsse mundo desconhecido de complicações, para podermos torná-lo claro ante a luz, que é o pensamento.

E, para melhor compreendermos o conceito de filosofia, vamos estudar històricamente como êle se formou.

* * *

Há na língua grega um verbo, *philosophein*, formado de *phileoo* que significa *amar*, e de *sophia*, que significa sabedoria, o que quer dizer: afanar-se com amor na busca do saber.

Assim, etimològicamente, a palavra Filosofia significa "amor à sabedoria". *Philos* significa o que ama: *filósofo*, o que ama a sabedoria, o saber. Atribui-se a palavra a Pitágoras (572-497 A. C.) filósofo grego, e aos seus discípulos, os quais a usaram em primeiro lugar, como também a usaram Heródoto (historiador grego, 490-424, A. C.) e os socráticos. (Denominam-se *socráticos* a todos os discípulos de *Sócrates*, (filósofo grego, 470-399, A. C., e àquêles fundadores de escolas que desenvolveram as suas idéias).

O verbo *philosophein* significa em grego, esforçar-se, afanar-se por conhecer.

Heráclito (536-470 A. C.), diz que o filósofo é o que conhece a razão (Logos), que governa tudo, e distingue quem ama verdadeiramente o saber, de quem é mero erudito.

Na acepção que expusemos de início, a filosofia abrange todo o saber, mas já entre os gregos vamos encontrar, cada vez mais, um sentido mais específico do seu conceito, sem que por isso deixe a filosofia de ter como objecto de suas investigações o Todo, ou seja, tôdas as coisas, todos os sêres.

E isso porque o conceito de Filosofia não se encerra apenas nas 11 notas por nós assinaladas. Vejamos: na fase mais antiga da humanidade, as grandes perguntas eram respondidas por ficções poéticas da imaginação, por símbolos, por mitos, o que estudaremos mais adiante. Surgiu, então, outra fase: uma fase racional, em que se procurou dar uma solução *racional*, isto é, pela razão, pelo raciocínio.

No início, o saber era empírico, prático, dado apenas pela experiência. Dêsse *saber empírico*, surgiu a especulação, que era chamada pelos gregos de *teoria*, a qual vai formar o *saber teorético*. Analisemos: o pensamento não é sòmente um meio de ação tendente apenas à prática, mas sobretudo a conhecer, a explicar (*explicare*). *Teoria*, para os gregos, era uma contemplação, uma visão, uma contemplação racional, uma visão inteligível. Desta forma, o conhecimento tornava-se especulativo, teorético (1).

Esclareçamos: filósofo, entre os gregos, por amor ao saber, aspira à verdade, ao último limite da explicação, à explicação que por si mesma não exigirá mais respostas, porque esclareceria tudo, explicaria tudo.

(1) Chamavam os gregos *theoria* as filas dos habitantes das diversas cidades, que se aproximavam dos templos para as festas religiosas. Como se uniam por um nexo, a palavra teoria tomou o sentido, entre os filósofos, de visão que conexiona um conjunto de factos e os explica.

Procurava o grego explicar, e a filosofia era para êle um responder, um responder por amor ao saber e que, portanto, aspirava à verdade. Essa a primeira fase da filosofia. Com o decorrer do tempo, ela passa, dêsse amor ao saber, a ser o próprio saber, a própria sabedoria. Desta forma, a filosofia, com os gregos torna-se especulativa, teorética, pois um pensamento especulativo, como vimos, tem por objecto conhecer ou explicar; ao contrário do pensamento, como meio de ação, que tende à prática, à prática utilitária. Assim os gregos chamavam de *vida teórica*, aquela que se opunha à prática, como também a que se opunha à vida poética que, para êles tinha um sentido prático, de criação prática.

* * *

Mas é, todo saber, filosofia?

Há um saber comum e um saber especulativo, procurado, buscado.

O primeiro, o vulgar, chamavam os gregos de *doxa*, palavra que significa opinião, e o segundo chamavam de *epistéme*, que é o saber especulativo, conforme a divisão proposta por Platão (filósofo grego, 428-348, A. C.). Desta forma, a filosofia não era apenas o saber, nem um amor à sabedoria, mas um saber procurado, buscado, guiado, que tinha um método para ser alcançado, que era *reflexivo*.

A filosofia, assim, perdia em extensão, pois, já não abrangia todo o saber, mas ganhava em conteúdo, pois, delimitava-se, contornava-se, precisava-se mais, tornava-se um saber teórico, reflexivo, especulativo, um saber culto. Êste saber culto quer conhecer o que a realidade é.

Encontra-se muitas vêzes a expressão "saber de salvação". Êste saber é superior ao saber técnico, utilitário, e ao saber culto, teórico. O fim dêste saber é a divindade, a salvação do homem, na divindade.

Assim, entre os gregos, pois há religiosidade na sua concepção do mundo, o saber prepara a perfeição individual para a beatitude e para a felicidade. Nos neoplatônicos, (escola filosófica que perdurou do II.º séc. D. C. em diante) a salvação se efetua pela identificação da alma com o Um, participação extática (de êxtase) na suprema unidade divina. No cristianismo, a salvação é a redenção da alma do pecado; no budismo, a imersão no nirvana, a aniquilação da consciência individual. Na época actual, para muitos, o saber é de salvação pelo progresso.

Em suma: a salvação é um transcender, um não limitar-se a "êste mundo", um ir além dêle, fora dêle, ou nêle, por sua superação.

O sentido da filosofia, como saber racional, saber reflexivo, saber adquirido, é o de Platão e, também, o de Aristóteles, (filósofo grego, 384-322, A. C.) mas êste acrescentou maior volume de conhecimentos, graças às investigações que fêz e para as quais contou com muitos e valiosos auxiliares.

Para Aristóteles, a filosofia era todo êsse saber, e incluía também o que chamamos de ciência. Assim, a filosofia era a totalidade do conhecimento humano, do saber racional.

Na chamada Idade Média, continúa predominando êste sentido, mas a idéia central de Deus polariza a filosofia. Desta forma, é ela a totalidade dos conhecimentos adquiridos pela luz natural ou *pela revlação divina*. Os conhecimentos acêrca de Deus e do divino separam-se dos outros, e vão formar a Teologia. Esta encerrava a soma dos conhecimentos sôbre o divino, e a filosofia, os conhecimentos humanos acêrca das coisas da natureza. Êste conceito da Filosofia vai predominar por séculos e até hoje, em muitas faculdades, ela é apresentada assim.

No século XVII, afastam-se dela as chamadas ciências particulares, com objectos e métodos próprios, que a pouco e pouco vão adquirindo uma especialização cada vez maior, para constituirem-se em novas disciplinas independentes.

Mas a filosofia permanece, no entanto, no corpo da ciência, e forma uma síntese específica desta.

Por exemplo, na matemática, há uma Filosofia da Matemática, aquela que estuda as idéias de número, de extensão, de tempo e de espaço matemáticos, como há uma Filosofia da Físico-quím ica, que tem por objecto as idéias de fôrça, substância, energia, extensão, extensidade e intensidade.

É vivendo-a, que iremos compreender tôda sua extensão e também todo o seu significado para a vida, e compreenderemos que o saber teórico, especulativo, embora se afaste do saber técnico prático, sofre dêste sua influência salutar e sôbre êste exerce grande influência, numa reciprocidade produtiva.

Mostramos, até aqui, a Filosofia como um saber em geral, sem mostrar-lhe ainda tôda a peculiaridade, o que será revelado no decorrer dêste livro.

O homem, quando começou a filosofar, fê-lo ainda sem saber claramente o que era a filosofia. Só a posterior análise permitiria que êle compreendesse melhor a diferença entre os juízos que formulava em face dos factos. Só quando distinguiu um juízo de gôsto, meramente subjectivo, de um juízo de valor, e êste de um de existência e de um ético, poderia o filósofo penetrar na significação mais ampla do que é "valor", como, também, estar apto a fazer uma melhor análise de seu espírito, do funcionamento do mesmo em suas polarizações, intelectuais e afectivas, (o que será amplamente examinado na obra "Noologia Geral"). Alcançado êste ponto, a análise do conceito e de seus conteúdos, do conhecimento como resultado de um processo de cooperação entre o sujeito e o objecto, que em breve veremos, levá-lo-á a captar o que é a *frônesis*, e seus conteúdos, os *fronemas*, como um "conhecer" afectivo, em que a relação *sujeito* x *objecto* é diferente da primeira.

Já aí estará o estudioso da filosofia a compreender mais profundamente as diferenças freqüentemente apresentadas entre a chamada Filosofia Ocidental e a Oriental, que tantas controvérsias suscitaram.

Poderíamos dizer por ora, muito singelamente, que, na chamada Filosofia Ocidental, que é especìficamente especulativa, marcantemente autotélica (de *autos*, gr., si mesmo, e *telos*, fim, isto é, que tem o fim em si mesma), a especulação é desinteressada, o que quer dizer, não tem ela um fim fora de si, não é realizada como meio para obter isto ou aquilo. Quando uma criança toma de argila, e com ela faz bonecos ou vasos, ela *brinca* (e o brinquedo é autotélico). Quando o oleiro, com a argila, faz vasos e os destina à venda, com finalidade naturalmente econômica, sua atividade é heterotélica (de *heteros*, gr., outro, que tem o fim em outro). Sua ação é *interessada*, diz-se.

Os sumérios, os habitantes da antiga Caldéia, vindos ou não do vale do Indus, ao construirem no delta mesopotâmico sua civilização, viram-se a braços com problemas meteorológicos, ecológicos, astrológicos importantes. Já os teriam tido quando habitavam o vale do Indus, como também os tiveram os egípcios, em face das inundações do Nilo, etc. O primitivo saber dêsses homens era heterotélico, tinha um fim fora dêle, servia *para* atender esta ou aquela necessidade. Êsse saber, interessado, (como o é hoje, por exemplo, a ciência), predominou em tôda a região da Mesopotâmia e na Jônia. Foi ali e dali que a especulação filosófica grega teve sua origem e obteve seu vigor. Os primeiros *sophoi* (sábios gregos) dirigiam seus estudos para a solução dos problemas que afligiam aos jônios, povo marítimo, dependente, portanto, dos conhecimentos meteorológicos. A *sophia*, o saber, de então, era predominantemente interessado. Dizemos predominantemente, porque uma separação nítida, estanque, seria impossível. Também na Jônia, como nos países da Mesopotâmia e, sobretudo, entre os Egípcios, e na Índia, havia um saber desinteressado, já muito antes dos gregos, como o provam os exames arqueológicos. Não era, porém, suficientemente desinteressado como o foi o saber grego.

Na Grécia, graças a condições socio-históricas e ecológicas diferentes, que são examinadas amplamente em nossa obra "Filosofia e História da Cultura", a *sophia* pôde seguir um rumo diferente. O *sophos* não buscava saber para isto ou para aquilo, mas apenas por um amor ao saber, um saber para satisfação de si mesmo, um saber autotélico, desinteressado. Tal não quer dizer que não houvesse também um saber heterotélico, mas indica esta afirmativa que, com os gregos, a *sophia* torna-se predominantemente autotélica, desinteressada. É o amor à sabedoria pela sabedoria, ou seja, *philosophia*. É tal tendência que permite a polarização posterior entre filosofia e ciência.

Foi considerando assim, que muitos estudiosos da filosofia negaram a afirmativa de uma filosofia oriental, diferenciada da ocidental. Filosofia é apenas um saber especulativo e desinteressado. Entretanto, é preciso que se esclareça: não está aí apenas a diferença entre a filosofia ocidental e a oriental.

Quando se fala numa filosofia do Ocidente e numa do Oriente, não se quer dizer que se dêem *duas* filosofias. Na realidade, a filosofia, como um corpo de doutrina, com suas características, é uma só, como o é a ciência. Mas, assim, como se fala numa física árabe, numa física fáustica, em matemática euclidiana ou não euclidiana, numa música européia e numa música chinesa, a divisão da filosofia em Ocidental e Oriental tem a finalidade apenas em apontar certas acentuações de notas que se dão em ambas que, numa ou noutra, apresentam intensidades de graus diversos.

Há um saber interessado tanto no Ocidente como no Oriente, como também o há desinteressado. Surge, porém, a diferença que, no Ocidente, êste se marca mais nìtidamente (entre os gregos, por exemplo), enquanto o é menos no Oriente. O pensamento mágico, cujas características ainda examinaremos, é mais intenso no Oriente que no Ocidente, assim também o misticismo é mais intenso. Na magia, há a aceitação de poderes que os factos têm e que não revelam totalmente. Há poderes nos factos que ultrapassam as nossas previsões. São mágicos. Quando um oriental falava, antes de Leibnitz e das descobertas atômicas, no poder imenso oculto nas coisas, seu pensamento era mágico. A especulação científica

permitiu compreender e captar êsse poder, como também libertá-lo.

O misticismo que nos mostra tôda a cultura egípcia, como as culturas orientais, é mais intenso e penetra até na filosofia. No entanto, no Ocidente, também surgem filósofos místicos. (Esclareçamos essa palavra: místico, mistério, são palavras que vêm do grego *myó*, ocultar, de mythis, o que se cala, o que não se diz. O mistério é o que não se revela, que não tem eloqüência para dizer o que é. O místico é o homem que penetra nesses mistérios, que vê nos factos mais do que o homem comum vê. Um pedaço de pão é apenas um alimento para o homem objectivo, mas, para o místico, êle quando *diz* que o pão é um alimento, êle *cala* o que é mais, o divino que encerra, o poder que nos oferece, a origem divina, etc.

A palavra mito vem daí e quer dizer o que só pode ser expressado por símbolos.

O filósofo místico procura revelar o que se *cala*; e o *guia*, que leva o iniciado a saber o que é "calado" das coisas, é o *mistagogo* (gogia, gr. condução; assim, pedagogo, o que conduz o *pedes*, gr. criança, daí pedagogia).

Mas se a filosofia ocidental nos mostra tanta objectividade, tende tanto para o objecto, também vemos filósofos objectivos entre os orientais.

Permanece, assim, apenas uma distinção: entre a filosofia oriental e a ocidental, há apenas graus de intensidade diferentes, embora, ambas sejam, enquanto filosofia, iguais.

Caberiam, aqui, ainda outras distinções mais importantes, mas tal só poderia ser feito depois de havermos compreendido bem a distinção entre intelectualidade (Logos) e afectividade (Pathos), o que só poderemos fazer em outros trabalhos. Nesse caso, seria fácil compreender o que significa *yoga* (fusão), *brahma, advaita, maia, sânkara,* e outros conceitos e categorias hindus. Também seria necessário um estudo do conceito, bem como a construção de uma análise do nosso conhecimento. Tais estudos, que surgirão em nossas obras posteriores, permitirão que se distinga, em traços firmes, a filosofia ocidental da oriental, e se compreenda que é muito mais ampla do que se pensa a contribuição dos outros povos ao pensamento grego.

* * *

Vimos que a filosofia é uma reflexão, que consiste num responder às perguntas que se formulam. Mas como se processa essa reflexão, que elementos usamos? Que pronunciamos aqui? *Palavras.*

A reflexão filosófica emprega palavras. Dessas palavras algumas são expressões técnicas que têm um significado convencionado nas obras de filosofia: são os *têrmos.*

Os têrmos são vozes que, como expressões técnicas, se empregam com significado convencionado. Nós expressamos uma reflexão filosófica por meio de têrmos. Muitos dêsses vocábulos foram escolhidos da linguagem comum, com um significado especial, enquanto outros foram criados com acepção própria. São êles imprescindíveis auxiliares que facilitam a clareza, permitem a transferência, o intercâmbio das opiniões. Tôda a reflexão filosófica exige um vocabulário preciso, a fim de evitar constantes equívocos. Os filósofos devem ater-se às acepções normais dos têrmos usados, para evitar incompreensões. Muitos são criadores de palavras novas, as quais, no fundo, são apenas novas roupagens para velhas idéias; outros disputam apenas palavras, alheados ao verdadeiro sentido que elas têm.

Tudo isso gera ou constitui a tortura daqueles que se embrenham no estudo da filosofia e que, por não conhecerem a acepção aceita pelo autor, julgando-a pela acepção comum, cometem confusões que tornam cada vez mais difícil a apreensão do pensamento exposto. Os têrmos, em geral, não têm *univocidade,* isto é, uma *acepção única.* São mesmo raros os que a possuem. Matizes variados, acepções diversas, como conse-

qüências de diversas vivências e de condições históricas, étnicas, de classe, são observáveis em quase tôdas as palavras. Dois homens, pertencentes a classes diferentes, poderão ter um sentido também diferente quando empregam a mesma palavra.

* * *

Para manter a continuidade e a universalidade do pensamento especulativo é necessário um elemento imprescindível: a *definição*.

A definição, para falarmos uma linguagem clara, é a resposta à pergunta "que é isso?" O estudo da definição pertence à lógica.

A definição é uma tentativa de fixar, de delimitar o sentido próprio de um têrmo. Autores há que usam os têrmos muitas vêzes descuidadamente, com sub-intenções muito pessoais.

Em síntese, a definição consiste em explicar um têrmo desconhecido por outro conhecido. Queremos formar com ela uma identidade. Seria o mesmo que dizer: o têrmo tal é igual à definição tal; ou seja A = A.

Costumam subdividir as definições em *nominais, reais, formais, materiais.* (Esta subdivisão não é importante e, na lógica, é melhor esclarecida).

Muitos julgam-nas fictícias. Os que aceitam as definições reais qualificam despectivamente as nominais, chamando-as de *tautologias*, isto é, repetições.

Enquanto nos ocuparmos de têrmos e definições, estamos apenas no domínio das palavras e, se aí permanecermos, estaríamos confundindo o veículo de transmissão verbal com os *factos*.

* * *

Que é um *facto*? Um facto não se define, intui-se. A palavra facto vem do latim *factum*, que significa feito, acto, coisa ou ação feita, acontecimento. É uma palavra para nós familiar.

Embora todos *saibam* o que é um facto, não é fácil dizer o que é, em que consiste realmente um facto. *Facto* é o que se nos apresenta *aqui e agora*, num lugar, num momento determinado, quer dizer, condicionado pelas noções de espaço e de tempo.

Estar no tempo e no espaço é o que se chama de existir cronotópico (1). Nós não atribuímos, não emprestamos existência ao facto; êle tem existência. Quando os factos existem no espaço, êles são chamados *corpos*. Há outros que existem no tempo e são, por exemplo, os factos psíquicos, os estados de alma, etc. Os factos actuais constituem a nossa própria existência e o âmbito no qual vivemos e actuamos.

Os factos transcorridos constituem os elementos da biografia ou da história.

* * *

Convém que salientemos agora o emprêgo de dois têrmos muitos usados, sobretudo na filosofia moderna: *eidético* e *fáctico*. *Eidético* vem de *eidos*, palavra grega que significa idéia.

O *eidético* é imutável e intemporalmente válido, como o estabelece Husserl (1859-1938), enquanto o *fáctico* quer dizer algo mutável e contingente, isto é, não necessário.

É fácil esclarecermos agora o sentido dessas duas palavras.

A primeira refere-se à idéia, que é imutável, como por exemplo a idéia de *cavalo*, que se refere a todos os cavalos e não a um em particular. Esta idéia não sofre mutações no tempo: é válida intemporalmente.

(1) De *chrónos*, tempo e *topós*, lugar, espaço, palavras gregas. Cronotópico é equivalente ao que se dá no tempo e no espaço.

O fáctico representa o que acontece, que é mutável no tempo e no espaço; uma idéia, contudo, não ocupa um lugar no espaço.

Voltando ao nosso tema dos factos, podemos dizer que quando êles são corpos, nós os intuímos por intermédio dos sentidos.

Quando são estados de alma, nós os tomamos imediatamente, isto é, diretamente. Denominamos *intuição* de *intus ire*, ir para dentro, essa capacidade de darmos conta dos factos em geral.

Há intuições sensíveis, intelectuais, afectivas, poéticas, místicas, etc.

O conceito de intuição irá esclarecendo-se, cada vez mais, à proporção que nos embrenhamos no estudo da filosofia.

Ao examinarmos um facto, atribuímos *unidade* e *estabilidade*, e o separamos do contôrno.

Mas a unidade é relativa. Exemplo: um *rebanho*, que é formado de numerosos indivíduos. Nós buscamos a unidade dos factos, por exemplo: o átomo é a unidade para a matéria inorgânica; a célula, para a matéria orgânica; a sensação, como pensam alguns, para os actos psíquicos. A ciência hoje não dá a essa unidade um carácter de isolamento. Também a estabilidade do facto é uma ficção, porque os factos surgem e desaparecem, num constante "vir-a-ser" (devir), transformar-se, não havendo portanto estabilidade.

O isolamento e a delimitação dos factos são, em parte, artificiosos, pois não há factos isolados, mas um entrosamento de factos.

A unificação, a estabilização e a distinção são operações mentais que usamos para conhecermos o mundo real.

Por que procede dêste modo a razão humana? A razão, desta forma, procura dar ordem ao que intuímos, por isso é que enumeramos, separamos e denominamos, damos nomes aos factos particulares.

Agora perguntamos: como procede a razão para dominar êsse caos de acontecimentos? Como actua para ordenar êsse conjunto de factos? Qual o instrumento que usa para alcançar êsse domínio?

O *conceito*, eis o instrumento.

° ° °

II

Se observarmos bem as palavras, veremos que elas *expressam* conceitos: casa, cadeira, livro, etc.

Para distinguir os conceitos é necessário uma *nota*, ou mais, que os individualize. Não devemos confundir o conceito com a palavra que o expressa. O conceito é produto de uma operação mental; a palavra apenas o seu enunciado, um sinal verbal. Por isso devemos evitar cair no verbalismo, que consiste no emprêgo exagerado de palavras, sem conteúdo preciso.

Assim como não devemos confundir o conceito com seu enunciado verbal, não se deve também confundi-lo com o *facto*.

Não há dúvida que os conceitos decorrem dos factos, mas, no conceito, há uma *abstração* do facto.

No conceito, já despojamos alguns elementos do facto, fazemos uma abstração mental (de *abs trahere,* latim, trazer para o lado). O facto tem existência no tempo e no espaço; o conceito só existe *quando* pensamos. Intuímos o facto; pensamos o conceito.

° ° °

Tivemos ocasião, no que dissemos acima, de penetrar em inúmeros pontos que, tratados sintèticamente, estão agora a exigir uma análise mais completa. Não iremos estudar o *conceito* sob todos os seus aspectos, porque dizendo êle mais respeito à lógica e à psicologia, é lá que teremos oportunidade de examiná-lo.

O homem, para dominar os acontecimentos, necessitava dar-lhes uma ordem que permitisse ver claro por entre os

factos. E o instrumento para alcançar essa ordenação foi o *conceito*.

Analisemos a sua gênese:

Se a realidade do mundo que nos cerca fôsse uniforme e homogênea; se tudo nos parecesse igual, sem qualquer nota de distinção, de diferenciação, não poderíamos nunca chegar a conhecer os *factos,* por que o acontecer seria apenas um grande facto. Mas sucede que a realidade aparece-nos heterogêneamente diversa, diferente e diversificada. Se a côr dos factos (corpóreos) fôsse a mesma, impossível seria chegar a compreender que há côres, de dar um nome a uma côr que percebemos distinta de outra. Certas partes da realidade visível dão aos olhos uma impressão de outro gênero de outras partes da realidade. Por isso, percebemos côres diferentes. Eis aqui, porque podemos *comparar* um objecto de uma côr com a de outro objecto, e verificar se se parecem, e perceber também se há diferenças, pois nunca poderíamos chegar a perceber que alguma coisa se parece, na côr por exemplo, a outra coisa, se não existissem objectos de côres que se desassemelham, que diferem. Logo a compreensão do semelhante, do parecido, é *contemporânea* da do diferente, pois também não podemos compreender o diferente, o diverso, se não nos fôr possível, contemporâneamente, comparar com o semelhante, o parecido.

Uma pergunta é possível aqui: é a semelhança anterior à diferença?

Para alguns filósofos, a percepção do semelhante é anterior, no homem e nos animais, à percepção das diferentes, como por exemplo o afirmam Maine de Biran (1766-1824, filósofo francês), e Bergson.

Nossa sensação é acompanhada de memória, e uma sensação evoca outra, passada, que se lhe assemelha. A comparação é uma associação. Hume (David: filósofo inglês) salienta que as associações por semelhança são mais importantes e numerosas que as outras, além de serem mais fáceis e mais de acôrdo com a nossa natural preguiça mental. A criança, por exemplo, apreende em primeiro lugar as semelhanças.

É desta forma mais primitivo o sentimento das semelhanças do que o das diferenças. Não há comparação onde não há semelhança. (O verbo comparar vem do latino *comparare*, formado do adjectivo *par*, quer dizer parelho, igual, semelhante, significando, portanto, pôr um ao lado do outro; tornar semelhante). *Além* disso para comparar não precisamos do diferente, o qual é dispensável, pois só podemos comparar *duas partes da realidade que são semelhantes, não permitindo* nunca que comparemos partes da realidade absolutamente diferentes.

Por muito sólidos que nos pareçam tais argumentos, acima alinhados, permanecemos, contudo, firmes na posição da contemporaneidade, pelas razões seguintes:

Em primeiro lugar, a percepção por um ser vivo, de uma parte da realidade, já é um acto de deferenciação, pois o acto de perceber exige e implica uma diferença entre o que conhece e o conhecido. E como o campo que nos interessa é o da filosofia, e portanto o do homem, êste só percebe o mundo exterior porque êle é heterogêneo, logo diferente. Não poderia o homem delinear a separação de um facto corpóreo de uma parte da realidade do resto da realidade, se esta não apresentasse uma diferença a qual lhe poderia ser patente se nessa realidade pudesse perceber que, em algo, ela se assemelhava à outra parte.

Nem o acto de comparação poder-se-ia dar por exigir êle uma condição fundamental, que é a ocupação de lugares diferentes dos corpos comparados. Para colocar um em face do outro, isto é, comparar, é necessário que subsistam, coexistam um ao lado do outro, tendo necessàriamente de intermédio *algo que os diferencie, pois, do contrário, seriam percebidos* como uma unidade. Além disso, a idéia de comparação não implica a de identidade. Comparamos uma parte da realidade com outra, embora percebendo que há intensidades diferentes.

Ao compararmos uma fôlha de uma árvore a outra, nós já encontramos nela alguma coisa de semelhante e vamos verificar essa semelhança. O próprio acto de desejar e querer comparar exige um diferente implicado, pois só comparamos para ver se existem semelhanças, como também para verificar se existem diferenças.

Nunca poderia nascer no homem o interêsse em comparar, se já não conhecesse êle a diferença, pois, por que compararia êle o que não poderia ser diferente ou poderia ser semelhante?

Desta forma há contemporaneidade entre a noção do semelhante e a do diferente

E a elaboração do conceito nos provará êsse aspecto dialéctico.

Quando Queyrat e B. Perez, ao estudarem êste tema, concluem que, na criança, até os três anos de idade, as únicas associações de déias são as por semelhança, tal não implica que a criança tenha a noção do semelhante. Ao contrário, na cirança a distinção entre ela e o meio ambiente ainda não se *processou totalmente. Por isso as noções de heterogeneidade*, como as de homogeneidade, ainda não se formaram. Se examinarmos *a vida dos animais, verificaremos que êles necessitam* do conhecimento do semelhante, por uma exigência de ordem vital. O *conhecimento do semelhante é imprescindível* à vida animal, sobretudo nos animais superiores.

Há um processo de selecção. *Escolhem isto* e repelem aquilo. Escolhem o que lhes é assimilável, e repelem o que *lhes é prejudicial* ou *julgado prejudicial*.

Êsse trabalho de selecção funda-se na procura do semelhante e na rejeição do diferente. Êste alimento deve ser aproveitado, aquêle não. Isto pode fazer-se, aquilo não! Isto assemelha-se àquilo, logo deve repelir. Os animais superiores, em seus actos, refletem êsse processo, pois é observável o trabalho de "educação" entre os animais que aconselham a seus filhotes: "come, aqui...; aqui, não" ao fazer o acto de comer e ao fazer o acto de repulsa, etc., para convencê-los da conveniência ou não da ingestão de tal ou qual alimento, da *realização de tal ou qual acto, etc.*

A percepção é selectiva porque não capta tudo quanto lhe é possível captar do meio ambiente, mas apenas o que lhe convém. Há uma selecção das notas que oferecem as partes da realidade; capta umas e outras não. Há nesse acto um certo automatismo de selecção do diferente e do semelhante, como também uma preconsciente, quando se trata de selecção condicionada pela ordem social, profissional, etc.

Ora, o diferente é uma característica do individual. As coisas individuais são distinguidas porque diferem, pois se tudo fôsse homegêneamente igual não haveria o conhecimento dos corpos.

Ora, o semelhante não é uma categoria do idêntico (1). Pois dizemos que alguma coisa é idêntica, quando é igual a si mesma.

Analisemos êste ponto de magna importância e de interêsse para a compreensão de futuros temas a serem examinados.

Dizemos que dois factos são idênticos quando não há entre êles *nenhuma* diferença. Ora, o conceito de identidade implica o de diferença, seu contrário, que o apoia, ou melhor, um apoia o outro, um implica o outro. Por essa razão, o *idêntico* é considerado indefinível.

Alegam alguns filósofos que não podemos compreender, que é impensável a *diferença pura*. Também é impensável a identidade, diremos. E mostraremos mais adiante por que. Há assim uma antinomia entre o diferente e o idêntico (antinomia, no sentido clássico, é a contradição entre dois têrmos que parecem verdadeiros). Desprezamos aqui outras acepções dadas ao têrmo idêntico, preferindo apenas a que demos acima por ser a que prevalece na filosofia.

Leibnitz nega a identidade das substâncias, fundando-se no *princípio dos indescerníveis*, pois, segundo êle, dois objectos reais não podem ser indescerníveis, sem se confundirem rigorosamente.

(1) O conceito de idêntico (de *idem*, mesmo) indica uma perfeição absoluta e exclui da sua formalidade todo diferente. Já o semelhante, não. É verdade que nem sempre êste têrmo é empregado com tal rigor.

Assim, metafìsicamente. só o Absoluto é idêntico a si mesmo. Tudo o mais, metafìsicamente também considerado, não conhece a identidade, ou seja, não há sêres idênticos uns aos outros. Desta forma, só podemos concluir rigorosamente que ou há identidade ou não há identidade. O próprio conceito de identidade não pode admitir uma maior ou menor identidade, pois êste conceito não admite graus. Eis por que afirmamos que o *semelhante não é uma categoria do idêntico*. Duas coisas, por serem semelhantes, não quer dizer que sejam *mais ou menos* idênticas.

Poder-se-ia dizer que existe uma identidade quantitativa e uma identidade qualitativa? Não é uma gôta d'água idêntica a outra gôta d'água? Não é um quilo disto ou daquilo idêntico a um quilo daquilo ou disto? Antes de darmos nossa opinião, ouçamos o que diz Egger: "As "duas gôtas d'água" da locução popular não são idênticas a não ser que se exija apenas serem gôtas d'água. Todos os objectos de nossa experiência estão no mesmo caso, às vêzes idênticos por uma experiência rápida e superficial, isto é, idênticos em aparência, idênticos no poderem receber a mesma denominação, mas sòmentes se forem considerados atentivamente. A identidade qualitativa é pois uma concepção simplesmente sugerida pela experiência".

Lalande define a identidade qualitativa com estas palavras:

"Carácter de dois objectos de pensamento, distintos no tempo ou no espaço, mais que apresentariam totalmente as mesmas qualidades".

Assim, quando alguém diz que um quilo de feijão é, *em pêso*, idêntico a um quilo de açúcar, dando como exemplo de identidade quantitativa, está usando o têrmo identidade no sentido da matemática, que considera como identidade uma igualdade entre quantidades conhecidas, como por exemplo: 2/4 e 1/2. Quando alguém diz que as vitaminas, de um determinado alimento são idênticas às vitaminas de outro, está

apenas julgando que há uma identidade qualitativa, quando, na realidade, é uma igualdade como a anterior.

Voltando ao pensamento de Leibnitz (filósofo alemão, 1645-1716), vimos que êle sustentava que duas coisas não podem ser duas senão quando oferecem alguma diferença de qualidade; que devem diferir por outra coisa do que apenas o número, quer dizer, por "denominações intrínsecas", o que explicaria a prodigiosa variedade da natureza.

Resta-nos agora compreender a *semelhança*, já que descartamos esta idéia da de identidade (princípio da razão, cujo estudo teremos ocasião de fazer).

A semelhança, segundo Lalande, é o carácter de dois objectos de pensamento que, sem ser qualitativamente idênticos, apresentam, contudo, elementos ou aspectos que podem ser chamados "os mesmos".

Ora, como conceber duas coisas como semelhantes se entre elas não houver aspectos iguais e outros diferentes? Sim, porque se não houvesse os caractéres diferentes, elas seriam idênticas. Na natureza, na realidade do homem, não há identidade pura, há semelhança. Portanto a própria semelhança, como facto, ou seja, fàcticamente, implica o diferente.

Por outro lado vimos que todo existente é singular, individual.

Êste livro é êste livro, e não outro livro; aquela mesa é aquela mesa, e não esta mesa. Neste sentido êste livro é idêntico a si mesmo, porque não é outro. Aquela mesa é idêntica a si mesma porque não é outra. (O carácter de "ser outro" é denominado em filosofia pelo têrmo *alteridade*, e se opõe ao de identidade).

Só há identificação consigo mesma quando se trata da mesma coisa (1).

(1) Veremos, em breve, que essa identidade consiste no carácter de um indivíduo ou de uma coisa, de ser *a mesma* nos diferentes momentos de sua existência, pois essa mesa ou êste livro não permanecem sempre os mesmos, estàticamente os mesmos, pois apresentam distinções, como veremos.

Qualquer parte da realidade só pode ser considerada idêntica a si mesma, no sentido de que não é outra. Só neste sentido. Noutro sentido, ela é diferente de outra coisa, assim como êste livro é diferente de outro livro do mesmo título e edição igual. Singularmente considerados, ambos são diferentes. No entanto, há algo que os assemelha, pois tanto um como outro, embora distintos no tempo ou no espaço, pois um ocupa um lugar diferente do outro, ambos apresentam *as mesmas* qualidades. Que nos sugere tudo isso? Está resolvido o problema? Absolutamente não. Examinemos mais:

O homem em face da realidade percebe que esta não é homogêneamente igual. Ela apresenta diferenças, como já estudamos. Mas essas diferenças são intensivamente maiores ou menores, pois uma pedra e outra pedra apresentam menores diferenças que uma pedra e um rio.

Estudam os psicólogos uma lei que êles chamam de "lei de semelhança" ou também "lei da similaridade", nome que dão à disposição geral do espírito que consiste em evocar um objecto percebido ou rememorado, ante a idéia de um objecto semelhante.

Analisemos: o que há na natureza, o que se apresenta ao homem, tem caracteres que se assemelham. Como poderia viver o homem se cada experiência fôsse sempre uma nova experiência? Como poderia êle manter a sua existência se tivesse que experimentar cada facto como algo novo? Bergson exemplificava imaginando um homem que houvesse perdido totalmente a memória, e que não tivesse qualquer memória. Quando êle praticava um acto, esquecia-o totalmente logo após à prática, e o acto seguinte era-lhe inteiramente novo, sem qualquer ligação com os actos anteriores. Êsse homem não poderia viver, se entregue a si mesmo, pois não lhe guiaria a memória nenhum de seus actos. Poder-se-ia queimar no fogo tantas vêzes quantas dêle se aproximasse; morreria de fome, pois não guardaria a memória do alimento para satisfazer aquela necessidade imperiosa.

° ° °

Notemos que na natureza os corpos ocupam um lugar e têm uma dimensão. Que êsses corpos são mais brandos ou mais duros, isto é, oferecem maior ou menor resistência ao tacto. Uns, ao receberem a luz, emitem côres, ou sejam: vibrações luminosas, mais ou menos intensas. A memória tem graus diferentes, como veremos. Mas verificamos que existe entre a côr verde de uma árvore e a côr verde de outra árvore, *menor* diferença que entre ela e a côr cinzenta de um animal. Assim, verificou logo o homem que entre a côr de uma árvore, ou melhor, entre a árvore-esta e a árvore-aquela, havia um quê que se assemelhava, isto é, ambas participavam de uma semelhança maior que a da árvore com a do animal. Os graus de diferença foram permitindo ao homem perceber as semelhanças. Ora, era um imperativo vital para o homem, como o é para os animais superiores, *simplificar* a experiência, classificar a experiência, isto é, reunir os semelhantes ou os menos diferentes entre si e excluir os mais diferentes.

Vejamos como se processou êsse trabalho de *diferenciação*. O homem comparou uma árvore a outra árvore. Elas não eram totalmente iguais, quer dizer, uma não podia identificar-se com a outra. No entanto, nessa comparação, verificou êle que a côr de uma se assemelhava à da outra. Se as duas árvores eram diferentes, havia entre elas um ponto em que uma *parecia* à outra. O que era dado pelo *parecido*, o homem retirou, separou de uma e de outra, ou seja, abstraiu, que significa separar, do verbo latino *abstrahere*.

Essa função de comparação, necessária para a vida do homem, criou no seu espírito o que poderíamos chamar de "órgão", aproveitando o têrmo da fisiologia para a filosofia, num sentido, porém, um tanto rude. Êsse órgão, essa função de comparação do espírito, é que gera posteriormente, no homem, a *razão*. Essa comparação é imediata, intuitiva.

A razão activa-se num trabalho de comparação, de procura da identidade, como teremos ocasião de estudar mais adiante.

A razão "sobrevém" posteriormente, no homem, como podemos observar nas crianças. Em face da natureza, o homem

primitivo *intuía* os factos. Mas tais factos mostravam conter algo que parecia idêntico.

É a razão, já desenvolvida, que abstrai êsse "idêntico" e lhe dá um *nome*, uma denominação comum, que é o *conceito*.

Em face do facto *verde* da árvore tal e o do facto verde da árvore tal-outra, e de muitas outras árvores, a razão abstrai o que há de semelhante numa árvore e noutra árvore, que é o *verde*. Essa nota comum da côr da árvore, de outra e de outra, permite formar o conceito *verde*. Na sua forma, esta árvore era semelhante àquela outra e a mais outras. Abstraiu de uma árvore, e de outras um facto comum nelas que consistia em ser um corpo enraizado na terra, com tronco, galhos, fôlhas, etc., e denominou-o de *árvore*. Eis surgido o conceito da árvore. E assim quanto aos galhos, quanto aos troncos, quanto às folhas.

Não é difícil verificarmos ainda hoje, entre nós, que cada dia surgem novos conceitos de factos específicos, que antes não tinham um nome. Por exemplo: descobre-se um facto novo e logo sentimos a necessidade de lhe dar um nome. É que já tendo surgido o conceito, que é uma operação mental, precisamos uma palavra que o enuncie, que é o têrmo correspondente. É fácil verificar-se também que certos conceitos, que até então eram gerais, alargam-se em novos conceitos especiais. É que a busca da semelhança é cada vez mais exigente. Por exemplo: no conceito de animal, encerramos todos os sêres vivos que a zoologia considera animais; mas entre êsses estão outros como os vertebrados e os invertebrados. Êstes dois conceitos já não são tão gerais como o de animal; são mais específicos.

* * *

É da característica de nosso espírito desdobrar-se em duas funções: a que procura o *semelhante* e a que percebe o *diferente*.

Enquanto a primeira função, a de comparar para apreender o semelhante, é a que melhor corresponde à natureza do homem, por simplificar e assegurar uma economia ao trabalho

mental, a segunda, a de apreender o diferente, o individual, é-lhe mais cansativa. Por isso, a racionalização do homem é constante. Mas, por essa racionalização, penetra o homem no terreno das abstrações, pois, como veremos, a razão trabalha com abstrações e tende para o parecido e, daí, para a identidade. A razão, por sua exigência do semelhante, cada vez maior, chega à identidade, onde tôdas as semelhanças seriam absolutamente iguais. O movimento, a fluidez, a transformação constante das coisas, que nos revela a intuição, chocam-se com a tendência a estatificar, a parar, a identificar, a homogeneizar da razão. A razão funciona com o *parecido* e a intuição com o *diferente*, por isso cada uma forma, a *posteriori*, seus próprios conceitos.

Em nossa obra "Psicogênese", estudamos pormenorizadamente a formação dêsse processo de polarização da intelectualidade, em *intuição* e *razão*, como também o analisamos na "Noologia Geral", que é a ciência do espírito (1).

(1) Surge aqui uma grande problemática que exigiria análises mais vastas, o que é examinado nas obras específicas, que compõem a nossa "Enciclopédia das Ciências Filosóficas e Sociais". Assim, a formação do conceito, como esquema abstracto-noético e a sua fundamentação nos factos, bem como o problema das universais, são temas que exigem outros estudos que virão a seu tempo.

III

AS ANTINOMIAS E O DUALISMO ANTINÔMICO — DUALISMO GNOSEOLÓGICO E ONTOLÓGICO — CONCEITOS — ABSTRAÇÃO — EXPERIÊNCIA

Convém salientar que um conceito, ao incluir um conjunto de factos singulares, exclui outros.

Eis por que não podemos pensar num conceito sem seus opostos. Quando conceituamos vertebrados, excluímos os invertebrados; quando conceituamos o idêntico, excluímos o diferente; quando conceituamos homem, excluímos tudo quanto não o seja. Tal dualismo é uma decorrencia do acto racional de conceituação, ou seja, de dar um conceito, uma denominação comum, a um certo número de factos que nos parecem idênticos. Ao procedermos assim, já fazemos uma exclusão, quer dizer, separamos tudo quanto não é semelhante ao que conceituamos.

Por isso, todo o conceito inclui o que deseja denominar e exclui tudo quanto não possa enquadrar-se nessa denominação. Êsse dualismo é, portanto, fundamental da estrutura lógica da nossa mente, que é obrigada a abstrair, polarizando-se em opostos.

Ao criar um conceito, surge espontâneamente o contrário: à afirmação surge sua negação. É isso mais evidente quanto às qualidades. Estas, quando conceituadas, excluem o que lhes é contrário, e logo o conceito oposto, como também aos substantivos abstractos.

Assim: Bem e Mal, Liberdade e Necessidade — Absoluto e Relativo, Abstracto e Concreto, etc.

Tais dualismos têm sido um dos maiores e mais intrincados problemas da Filosofia, e têm provocado as divagações mais complexas e ambíguas, como ainda teremos ocasião de ver. Entretanto nos parece que o problema é falso, pois o que está unido de facto, é separado mentalmente, e pensamos ter realizado uma divisão real. Nós fragmentamos a realidade em conceitos abstractos, como aliás são todos os conceitos, e depois ficamos atônitos por não poder reuni-los numa unidade.

É aqui que surge o problema das *antinomias*, que é o que vamos estudar. Na filosofia, em geral, o têrmo *antinomia* é empregado para denominar a reunião de duas proposições, uma chamada *tese* e a outra *antítese*, que, embora contraditórias, podem apoiar-se, tanto uma como outra, em argumentos de igual fôrça, como expressa Goblot.

Kant (filósofo alemão, 1724-1804), por seu turno, chama antinomias da razão, as que se descobrem nas idéias da razão pura, aplicadas à Cosmologia (ciência do Cosmos).

Vejamos como as enuncia Kant:

1) *Tese*: o mundo tem um comêço no tempo e limites no espaço.

   Antítese: o mundo não tem nenhum comêço no tempo nem limites no espaço.

2) *Tese*: Tôda substância composta compõe-se de partes simples.

   Antítese: Nada, no mundo, compõe-se de partes simples.

3) *Tese:* Existe liberdade no sentido transcendental como possibilidade de um comêço absoluto e incausado de uma série de efeitos.

   Antítese: Tudo acontece no mundo segundo leis naturais.

4) *Tese:* Existe no mundo, como sua parte ou como sua causa, um ser necessário.

   Antítese: Não existe nem como parte nem como causa, no mundo, nenhum ser necessário.

As teses são provadas pela refutação das antíteses e vice-versa.

Essas quatro antinomias de Kant surgem como tema das mais encarniçadas disputas entre os filósofos.

UM PONTO DE PARTIDA.

Vamos apresentar, um ponto de partida e também de apoio, um ponto de referência, digamos assim, que ofereça a perspectiva de cada escola, permitindo-nos penetrar no intrincado emaranhado das opiniões filosóficas.

No século passado, viveu na França um homem que as contendas políticas e a mentira tornaram-no em grande parte desconhecido das gerações actuais. No entanto, sua obra, que estava por quase todos esquecida, ressurge agora, aos poucos, para nos dar nova luz aos problemas do século XX. As previsões dêsse homem se confirmaram neste século, e sua crítica e as grandes perpectivas que lançou iniciam a dar seus frutos prodigiosos. Êsse homem chamava-se Pierre Joseph Proudhon (1809-1864). Em sua obra "La Révolution sociale", lemos estas palavras:

"A verdadeira filosofia é saber como e por que nós filosofamos, de quantas maneiras e sôbre quais matérias podemos filosofar, a que tende tôda especulação filosófica. Quanto a sistemas, não há mais lugar para êles, e é uma prova de mediocridade filosófica procurar hoje uma filosofia".

Proudhon verificou, ao ler as antinomias de Kant, que elas não provavam a fraqueza da razão humana, nem mostravam um exemplo de subtileza dialéctica, mas eram uma verdadeira lei da natureza e do pensamento. Para Kant, essas antinomias mostravam que o entendimento humano funciona fora de seu domínio e que, não captando o real, funciona por meio

de processos e meios ilusórios. Êsse era o seu grande argumento para condenar a Metafísica e fundar o agnosticismo (1).

Mas quanto às antinomias, Proudhon diferia de Kant. Para êle, elas estavam no espírito, porque estavam no ser, na natureza, no mundo físico, e no mundo social. E dizia êle: *"O mundo moral como o mundo físico, repousa sôbre uma pluralidade de elementos irreductíveis e antagonistas, e é da contradição dêsses elementos que resultam a vida e o movimento do universo".*

O dualismo antagonista, antinômico, no sentido de Proudhon, tem um sentido mais lato do que o de Kant. Já vimos as duas tendências antinômicas do nosso espírito: a que tende para o individual e para o diferente, que é a intuição, apreensão directa do facto individual, acto simples do espírito, e o processo da razão, que tende para o parecido e para o geral, que compara, acção mais complexa do que a anterior. A razão é posterior à intuição, de formação mais lenta e demorada.

Mas a razão e a intuição, ou melhor, os dois processos intelectuais de nosso espírito, formaram-se, sedimentaram-se pelo processo dual e dialéctico do mesmo.

Vimos como o homem apreende o diferente, mas precisa generalizar para poder compreender, dominar, e sobretudo transmitir, pois o homem começa a criar conceitos, quando socializado, e precisa transmitir o que sente. Verificamos, também, que a criação de conceitos é proporcional à análise da realidade. Para entendê-la e para transmitir aos outros o que dela apreendeu, vê-se o homem obrigado a uma criação constante de conceitos e de seus enunciados verbais, os têrmos.

Verificamos que, enquanto a intuição é o conhecimento do individual, conhecimento imediato, a razão abstrai do individual aquêles caracteres que encontra geralmente em outros factos individuais e dá-lhes, depois, um enunciado verbal, que é o têrmo conceitual (1).

(1) A característica do agnosticismo consiste em apelar para o Incognoscível como meio de explicar a natureza, que é, para êle, a manifestação de uma potência, a qual não podemos conhecer, e da qual, contudo, temos necessidade para explicar a natureza.

Resta agora sabermos o seguinte: êsse dualismo que verificamos no conhecimento entre o intuitivo e o racional, (reflexivo e discursivo), surge apenas por um dualismo funcional do nosso espírito ou há realmente na natureza êsse dualismo, que é por êle apreendido?

Ou, em linguagem filosófica, há um dualismo gnoseológico (dualismo do conhecimento) ou um dualismo ontológico (quer dizer, um dualismo no próprio ente?) São êsses dualismos, modos do conhecer ou do ser?

Não é fácil agora penetrar neste ponto, um dos mais importantes da filosofia. Já vimos, por exemplo, a tendência de muitas filosofias, em *simplificar* a natureza e explicá-la por um único *ser*, reduzindo, dessa forma, o dualismo a um monismo, e explicando a contradição como puramente gnoseológica, isto é, do conhecimento (de *gnosis*, em grego, conhecimento).

Querer reduzir a razão, por exemplo, à intuição, fazer daquela apenas uma resultante desta, é errôneo. A estratificação da razão, no homem, é lenta e demorada. Como êle não pode conhecer o diferente sem o semelhante, não pode conhecer o semelhante sem o diferente. Sim, porque, como ainda veremos, conhecer é *reconhecer* (2).

Na intuição não há um conhecimento pròpriamente dito, embora se empregue muito êsse têrmo; na intuição, há apenas

(1) Essa actividade da razão é estudada na "Psicologia" e na "Teoria do Conhecimento", e sua problemática nos livros de Noologia.

(2) Só captamos sensìvelmente o que é assimilável aos esquemas da nossa sensibilidade, depois de já actualizados, como se vê na criança. Para *conhecer*, é necessária nova assimilação, um reconhecer. Na "Noologia", examinamos êste ponto sob novas bases.

uma apreensão imediata do facto. No conhecimento há um reconhecimento, por isso exige a memória. Pois só se conhece o que já se conheceu. É um *conhecer de novo,* pois o que se dá pela primeira vez não podemos ainda conhecer, para tal necessitamos classificar, dizer o que é.

O acto da comparação não é ainda um verdadeiro conhecimento racional.

A formação lenta da razão nasce da aplicação constante e espontânea do nosso espírito em direção ao semelhante. Todos os animais tendem para o conhecido, o já percebido. É como um instinto de autodefesa. O homem procede da mesma forma. *A razão é uma sedimentação posterior, sôbre esquemas,* quando a conceituação, a elaboração dos conceitos, atinge tal grau, que o espírito já pode funcionar por entre um mundo de discurso, um mundo de conceitos, com seus enunciados verbais (1).

A razão, por tender ao semelhante, ao parecido, ao homogêneo, gera constantemente uma visão do mundo dirigida para o idêntico, *enquanto a intuição tende para o individual,* o diferente, o heterogêneo, o variante, o plural; êsse dualismo antinômico é constitucional do nosso espírito. Se é êle não apenas um resultado do modo de conhecer ou se o próprio ser é dual, é penetrar em outro terreno. Muitos filósofos disputam entre si a subordinação de um polo a outro dêsse dualismo, ou, então, a redução de um a outro. Nesse caso admitem o dualismo, mas hierárquico, ou então reduzem um ao outro, isto é, admitem que um dos polos é apenas uma manifestação do outro. Também cabe outra posição: a que admite a homogeneidade de nosso espírito, o qual, ante a *heterogeneidade da realidade, actua dualisticamente para apreendê-la.* Esta é a posição predominante na filosofia. E temos as três *posições clássicas* que decorrem daqui: (1) os que admitem

(1) Tal afirmativa não implica que a *razão* (*rationalitas*) seja criação da intuição. Sua actualização, no homem, é *condicionada* por aquela, que actua como factor predisponente, mas sua *emergência* é mais longinqua, e ainda não pode ser estudada.

que há uma distinção entre natureza e espíritos, são os *espiritualistas;* (2) os que não admitem essa distinção, que são os *materialistas,* etc. e (3) finalmente os que admitem a primazia do espírito, pois, no conhecimento, o pensamento só pode *conhecer o pensamento, não sendo as coisas mais do que nossos* próprios pensamentos — os *idealistas.*

Quanto aos que admitem a existência da realidade dos objectos de nosso conhecimento, muitos afirmam que esta é garantida pela veracidade divina, como Descartes (filósofo francês, 1596-1650) ou pela harmonia preestabelecida, como Leibnitz.

Quanto à posição que admite uma antinomia do nosso espírito e da natureza, essa é de menor influência na filosofia. Podemos salientar a figura de Heráclito, em parte, as de Proudhon e Kierkegaard (Dinamarquês, 1813-1855), próximos a nós.

* * *

Vimos que os conceitos partem sempre de factos. Por mais abstraídos que sejam, sempre encontramos um resquício de factos, reais ou psíquicos. Quando o ponto de partida é *um facto real, o conceito conserva mais corporeidade,* por exemplo *livro;* quando de factos psíquicos, o facto real se esfuma, por exemplo, *amor.*

Mas há conceitos aos quais a abstração ultrapassa o tempo e o espaço, ou seja, não têm o apoio dêstes, e apenas *podem ser pensados, não intuídos.* São os chamados conceitos negativos. Exemplifiquemos: a intuição nos mostra que na realidade há *fluidez, variação, mensurabildade, finitude, condicionalidade.* A razão cria conceitos próprios, negando o que nos mostra a intuição, e assim temos: *i*ncomensurabilidade, *in*finitude, *in*condicionado, *in*variante, etc., os quais não têm conteúdo positivo, *tético* (da palavra grega *thetikôs,* que significa *posição*). Queremos salientar que os conceitos da razão são, *em regra geral,* formados de conceitos negativos, como os que vimos acima, mesmo quando lhes falta a partícula nega-

tiva. Por exemplo: *absoluto*, que se define como incondicionado, não-condicionado; *átomo*, (*tomos* que significa fragmento, parte, e *a*, alfa privativo, em grego), quer dizer não-fragmento, o que não-tem-partes.

Não se deve confundir com os conceitos negativos, os que têm conteúdo empírico, como por exemplo: Não-eu.

Há ainda os *conceitos necessários*, grande problema da metafísica: são as categorias.

Para Kant, que os estudou, são as categorias conceitos fundamentais do entendimento puro, são formas *a priori*, quer dizer, que estão presentes antes da experiência do nosso conhecimento, e representam tôdas as funções essenciais do pensamento discursivo.

Kant estabelece que todo juízo pode ser considerado debaixo de quatro pontos de vista: *quantidade, qualidade, relação e modalidade,* e de cada um dêsses pontos de vista são possíveis três classes de juízos. Vamos enumerá-los:

Quantidade	*Qualidade*	*Relação*	*Modalidade*
Unidade	Afirmação	Substância	Realidade — Não realidade
Pluralidade	Negação	Causalidade	Possibilidade — Impossibilidade
Totalidade	Limitação	Comunidade	Necessidade — Contingência

Essa classificação de Kant é uma classificação modificada da apresentada por Aristóteles. Muitas outras foram apresentadas posteriormente. O que nos parece fundamental para compreendermos qual a significação dessas categorias na filosofia, consiste em serem elas *necessárias à razão para o conhecimento,* ou seja, não são conhecidas, são dadas no conhecimento, mas precedem a êste como meio de classificar, compreender, ordenar o conhecimento racional, que é formado por conceitos e, portanto, por abstrações. A tradição chama-as de *conceitos universais,* dos quais os mais importantes são os de substância e causa. É fácil comprender porque se chamam

universais. Nada podemos pensar sem referir a algo que é, ou a um antecedente. Essa universalidade é um traço do conhecimento humano, um traço da razão.

* * *

O processo lógico exige uma *razão suficiente.*

Essa razão suficiente é a relação necessária de um objecto ou acontecimento com os outros.

Em virtude dêste princípio, consideramos que nenhum facto pode ser verdadeiro ou existente, e nenhuma enunciação verdadeira, sem uma razão suficiente (bastante) para que seja assim e não de outra forma. Essa a definição de Leibnitz.

A razão, como actua sôbre esquemas da comparação do semelhante, tende, em seu desenvolver, a elaborar o conceito de idêntico.

A razão suficiente liga, coordena um facto a outro, procura entre êles um homogêneo, um parecido, uma "razão suficiente".

Se não o encontrar, ela não pode compreender.

Dessa forma, a razão necessita das categorias, quer dizer, de elementos homogêneos, que liguem um facto a outro. Vejamos por ex.: o conceito de *substância*, uma das categorias de relação.

A substância é o que está sob as coisas, o que *sub-está*, o que está atrás dos fenômenos. Por exemplo, êste livro que temos à frente, pode ser de côr branca ou escura, ter tais ou quais dimensões. Mas substância é o que fica atrás de tudo isso, depois de separados os atributos que encontramos neste livro. Demos um outro exemplo: temos aqui um pouco de cêra à nossa frente. Tiremos tôdas as qualidades que apresenta, imaginemos que a esquentamos, a derretemos, a fundimos, a esfriamos e vemos que se solidifica de novo. No entanto, permanece sempre algo que é substância: a cêra, a

mesma cêra. As coisas mudam, transformam-se, mas há sempre algo de permanente, algo que *é invariante*, é a substância, que permanece sempre a mesma (1).

De onde decorrem êsses conceitos? De factos singulares? Não; de relações constantes entre os próprios factos. Expressam êles coexistência e sucessão, nexos espaciais e temporais, que estabelecem uma interdependência entre a totalidade do existente. Vejamos, por exemplo, o que é a quantidade. Aristóteles dizia que a quantidade é o que responde à pergunta *Quanto?* Ora, a razão concebe a quantidade como algo *homogêneo*, por isso divisível em partes. A quantidade é a *possibilidade de mais ou de menos*. Para termos o conceito de quantidade, despojamos as coisas de tôdas as suas qualidades, que são heterogêneas. A quantidade é sempre homogênea. Êsses conceitos universais são fecundos quando aplicados a um caso concreto, por nos permitirem a classificação, que é a base do conhecimento.

Quando tomados como factos reais, independentes do processo lógico, aparecem-nos vazios. Pois podemos pensar a substância, a quantidade, mas não podemos intuí-las.

Vejamos, por exemplo, a causalidade e o seu princípio, que nos obriga a formar uma cadeia de causas sem fim. O primeiro elo nos é impossível alcançar. Para tal, temos que admitir uma causa sem causa, uma *causa sui*, uma causa de si mesmo.

Assim, quando tenho um objecto e quero conhecê-lo, promovo um conhecimento categorial, observando o objecto, segundo cada categoria. Vemo-lo como substância, como quantidade, como qualidade; se forma uma unidade ou uma pluralidade, etc.

As categorias, por isso, presidem ao conhecimento. Muitos filósofos têm reduzido as categorias a uma só, a de *relação*.

(1) O conceito de substância é vário na filosofia e é examinado na "Ontologia". Também, nessa obra, são discutidas as opiniões sôbre as outras categorias.

Pensar é estabelecer relações. Para tal é eficiente o auxílio dos conceitos, os universais. É com êles que se ordena o conhecimento dos factos singulares em sistemas racionais.

A intuição é que dá o atributo da realidade, porque ela é a apreensão do individual, do concreto. Por isso Kant já dizia que todo conceito, sem conteúdo intuitivo, é um conceito vazio. O conhecimento organizado por meio de conceitos dá um esquema da realidade, uma visão da própria realidade, não, porém, uma visão exacta. Mas o instrumento para obter noção adequada do saber empírico é o conceito.

° ° °

Desejamos abordar agora com alguns elementos importantes, um têrmo que temos usado sobremaneira e que está a exigir melhor explicação.

Trata-se do têrmo: *abstração.*

A abstração consiste na ação do espírito que considera *à parte* um elemento (qualidade ou relação) de uma representação ou de uma idéia, pondo especialmente a atenção sôbre êle, e negligenciando os outros elementos. Também se chama abstração ao resultado desta ação, o que conseguimos abstrair.

Por meio da abstração *pensamos à parte o que não pode ser dado à parte.* Assim, por exemplo, as figuras de geometria são abstrações das figuras concretas, nas quais só temos em consideração a extensão. Falamos do círculo, mas não de um círculo determinado, mas do círculo em geral. Abstraímos do círculo tôda a concreção, tôda extensão dada concretamente, e pensamos no círculo como uma figura que está abstraída das qualidades ou relações que individualmente encontramos num círculo ou noutro.

O conceito, como vimos, é o resultado de uma abstração. Temos um livro, êste, e temos aquêle livro; êste é maior, aquêle é menor e verde; êste é de capa amarela. Aquêle é grosso, êste é fino. Vamos abstraindo essas concreções e chegamos a

uma abstração geral, que é o conceito livro, uma porção de cadernos manuscritos ou impressos, encadernados ou brochados. O *livro* é um livro ideal, um livro que não se coloca no espaço, que não tem dimensões, que não tem tempo, pois não tem um ano, nem dois de existência.

É algo que abstraímos de tôdas as suas qualidades, e que pensamos à parte. Entretanto, embora nos pareça tudo isto muito simples, a abstração é tema de demoradas controvérsias na filosofia. É natural que não iremos aqui abordá-las, mas apenas salientar os aspectos gerais e mais interessantes, imprescindíveis para a boa compreensão da matéria filosófica.

Algumas confusões surgem no emprêgo do têrmo abstração. Por ex.: é comum ver-se empregá-lo para expressar a separação que se faz de um objecto. Vejamos: temos um livro em cima da mesa. Nós o separamos; isto é, pensamos nêle à parte, independentemente da mesa, como podemos pensar à parte sôbre a mesa, independentemente do livro.

Na realidade não realizamos uma abstração, porque verdadeiramente podemos separar êsse livro da mesa. *Vimos que,* no conceito de abstração, há uma separação, mas como *ação do espírito,* que considera à parte um elemento. Podemos realmente separar o livro da mesa e levá-lo para outro lugar. Na abstração, a separação é do *que não se dá à parte.* Assim, quando pensamos na quantidade, abstraímo-la das qualidades, mas, na realidade, a quantidade da cêra de que falamos acima, não é separada das suas qualidades que também a constituem.

Podemos também pensar na côr clara da cêra, independentemente da sua qualidade. Podemos abstraí-la, mas essa côr, na realidade, não se dá à parte da cêra, da quantidade de cêra. Este ponto é importantíssimo e merece a maior atenção.

Assim, abstrair é *desassociar o que não permite ser desassociado.*

São Thomaz (1225-1274) frisava bem que, quando pensamos numa qualidade à parte, não quer dizer que essa qualidade *fôsse à parte,* mas sim que ela era *pensada à parte.*

Vejamos outro aspecto importante: No momento em que nos propomos abstrair a côr branca dêste livro, temos, no espírito, imagens de superfícies coloridas semelhantes.

Se não tivéssemos essas imagens, não poderíamos fazer a abstração.

Nós só abstraímos o que comparamos.

A comparação é anterior à abstração. Só podemos abs*trair uma qualidade quando a comparamos com outras,* cujas imagens estão presentes no espírito. A razão funciona com abstrações, trabalha com abstrações, como já vimos. A abstração é um estágio posterior da comparação (1).

(1) Todos êsses temas, sobretudo os que se referem às categorias e à abstração, são tratados de forma genética em nossos livros "Psicogênese" e "Noogênese".

IV

O PENSAR — A EXPERIÊNCIA — ESPAÇO E TEMPO — SUJEITO E OBJECTO

Que é a experiência? Se o leitor está sentado, tem êle uma experiência da cadeira. Mas essa cadeira é um fragmento da realidade.

Um fragmento, como êsse livro, essa mesa, essa lâmpada, aquela cadeira, aquêles livros; todos são fragmentos da realidade.

Mas o leitor tem um conhecimento dessa cadeira, dessa mesa, dêsse livro. Mas êsse conhecimento é fragmentário. Não é um conhecimento de tôdas as coisas, mas apenas de fragmentos da realidade. A experiência é assim um conhecimento fragmentário de um fragmento da realidade.

Mas essa experiência se dá isolada? Independente, sempre igual a si mesma? Não; ela se amplia, se aprofunda, se rectifica.

Vejamos: o livro é de capa azul, não é muito grosso, tem uma apresentação sóbria. E colocado, ali, naquele canto da mesa, parece mais bonito. Os conhecimentos aumentam.

Vejamos outros elementos freqüentemente designados por experiência? O facto de sentir, ou o resultado de sentir, de sofrer, de receber alguma coisa.

Mas permanece tudo isso como algo à parte? Assim como uma ficha, duas, três, quatro, cinco de papéis? Não! Cada experiência se incorpora ao conjunto das experiências anteriores. Cada experiência vem ajuntar-se às até então co-

nhecidas. E se perguntássemos: é a experiência uma cópia da realidade? Sim, uma cópia, poderíamos responder. Mas completa? Não; deficiente, limitada. E assim também a experiência individual, como a experiência acumulada que uns comunicam aos outros, e as gerações transmtiem às gerações.

Cada nova experiência importa em um novo conhecimento e um novo problema. Já sabemos o que é a experiência? Sim, sabemos alguma coisa, mas muito pouco ainda. Um pouco de história do pensamento nos ajudará.

Os antigos opunham a experiência sensível, (dos sentidos), ao raciocínio, ao saber adquirido pela reflexão racional, isto é, pela razão.

Aquela, a sensível, permanecia apenas nas aparências das coisas, diziam, enquanto a segunda chegava ao fundo dessas mesmas coisas.

Um aspecto merece ser prèviamente examinado. É uma simples classificação da experiência que nasce daquela dicotomia apresentada há pouco. Poderíamos acaso classificar a experiência em:

a) mediata ou

b) imediata?

No primeiro caso está claro, pois admitimos que a experiência é feita por meio dos sentidos, da razão, etc. Mas, no segundo, seria uma experiência directa, um contacto imediato com o objecto.

Poder-se-ia aplicar a *intuição intelectual* à experiência?

Vamos fazer uma pequena d'gresão sôbre o conceito de intuição intelectual como o expõe Bergson. Êste dizia: "Chama-se intuição essa espécie de *simpatia intelectual* pela qual nos transportamos ao interior de um objecto para coincidir com o que êle tem de único e, por conseguinte, de inexpressável". É assim algo semelhante ou comparável ao instinto e ao senso artístico que nos revela o que os sêres são em si

mesmos, em oposição ao conhecimento discursivo e analítico, que nos faz conhecê-los pelo exterior (1).

Aceita essa experiência imediata, o adquirido por experiência seria diferente de o adquirido pelo raciocínio discursivo ou por deduções. Aquela seria uma experiência directa, como por exemplo a que sentimos, que *experimentamos* em face de uma pessoa com a qual, em certos momentos, sentimo-nos tão fundidos em sua alma, em seu mais íntimo, como se lá dentro penetrássemos e víssemos o que realmente a pessoa é.

Vejamos as diversas maneiras como se entende a experiência:

a) segundo seu conteúdo intencional: como experiência interna, dirige-se à consciência e proporciona a realidade íntegra e imediata desta;

b) como experiência externa: equivale à percepção, numa significação muito ampla do têrmo, cujo conceito preciso só pode ser formulado pela psicologia.

Assim se fala de uma experiência do sensível e de uma experiência do inteligível; de uma experiência psicológica e de uma experiência metafísica, etc. Desta forma se vê que o uso do têrmo é vário, e o conceito de experiência é demasiado lato. Por isso, é muitas vêzes usado no sentido puramente empírico, numa oposição tenaz aos diversos sentidos que lhe emprestam os filósofos.

É êste, por exemplo, o sentido empregado por Kant.

Para êle, os nossos conhecimentos começam com a experiência. Mas quer referir-se Kant a todos os nossos conhecimentos?

Não. Do contrário como teríamos um conhecimento universalmente válido, isto é, válido para todos; em suma, como teríamos a ciência? Portanto, alguma coisa intervém.

(1) Adiante, na "Cosmovisão", estudaremos mais amplamente a intuição.

Quer dizer, se a ciência começa com a experiência, não se fundamenta apenas nesta, nem todos conhecimentos procedem sòmente da experiência.

Mas como se dá isso? Façamos mais algumas análises: o conhecimento por experiência é um conhecimento *a posteriori*, um conhecimento empírico. Como passa êle ao conhecimento universalmente válido? Por meio da conjunção da experiência com os princípios do entendimento.

Êstes princípios devem actuar como uma forma sôbre a matéria da experiência, sem *transcendê-la nunca*, enquanto quiser ou pretenda limitar-se ao terreno da ciência.

Kant usou o têrmo *transcedente* com um sentido preciso. Para êle, era transcendente o que estava acima, além de tôda experiência possível, quer quando se tratasse de realidade, de sêres, quer quando se tratasse dos princípios do conhecimento.

As próprias palavras de Kant são muito claras e já nos familiarizarão com outro têrmo que teremos ocasião de encontrar muitas vêzes nos livros de filosofia: "Chamamos *imanentes* os princípios cuja aplicação se atêm inteiramente nos limites da experiência possível; e *transcendentes* os que devem erguer o seu vôo acima dêsses limites".

Torna-se agora bem claro o que queríamos dizer acima, quando afirmávamos que quem pretenda limitar-se ao terreno da ciência, tem que conjugar os princípios do entendimento com a experiência, fazendo-os actuar como uma forma, sem transcender nunca a experiência.

Por isso, o verdadeiro cientista permanece no terreno da ciência, que é imanente, ou seja, aplica-se apenas aos limites da experiência possível. O resto já pertence à filosofia (1).

O que se entende por experiência nas diversas filosofias não é matéria pacífica, pois há várias maneiras de compreendê-la.

(1) Imanente vem de *manere* e *manar em*, o que mana dentro de determinado ser.

Não se julgue que é fácil a elucidação da noção de experiência.

Os filósofos têm tal dificuldade em aclará-la, que muitas filosofias ficam girando em tôrno da sua noção.

Em épocas de crise e de inquietação como a nossa, observa-se a preocupação que há em basear tôda a Filosofia na experiência. O equilíbrio, que se observava em todos os sistemas de crenças até então admitidos, está ameaçado. As velhas verdades já não satisfazem porque já poucos as conhecem e as caricaturas as substituem. As constantes transformações havidas, e a incapacidade dos velhos princípios em permitir uma evolução normal da humanidade, e a transformação dêles em argumentos para impedir a própria evolução da ordem social, colocou-os em xeque. Assim, pelo menos, muitos o julgam.

As fórmulas perderam a sua fôrça e eis a razão por que a experiência avulta agora de significado. E é por isso também que é difícil precisar-se a sua noção, dadas as grandes controvérsias havidas, e que ressoam nas páginas da filosofia.

Poderemos fazer uma nova pergunta: esgota-se a noção da experiência na acção ou numa sensibilidade vaga?

"A imersão na experiência para a aquisição de experiências" e, conseqüentemente, o enriquecimento da vida ou do sujeito que as vive, não há de representar forçosamente uma identificação com as próprias experiências.

Vamos reexaminar o que dissemos. Pode a realidade ser assim ou doutra maneira. Nós a conhecemos. De que maneira? Na medida dos nossos esquemas, dentro das limitações comuns a tôda espécie humana.

A intuição sensível nos dá os materiais do conhecimento. Os conceitos nos servem para coordenar êsses materiais, e o produto disso tudo é, para o homem, a imagem da realidade. Então, de que depende a experiência? Dependerá, pois, do caudal de factos intuídos e do acêrto dos conceitos empregados. Que faremos então? Esforçarmo-nos continuamente para melhorar a imagem da realidade.

Poderemos comparar essa imagem, essa cópia com a original?

Há uma definição clássica que diz que a verdade é a concordância da representação mental com o seu objecto. Como podemos verificar essa concordância? Eis um problema de conhecimento, e quem trata dêle é a Teoria do Conhecimento (1).

Há, no entanto, uma inclinação espontânea a identificar a imagem das coisas com a coisa-em-si, que para Kant é a substância. A essa inclinação se chama de realismo ingênuo. Mas, na reflexão filosófica abandona-se, por necessidade, êsse estado de inocência, para concluir-se que a experiência é um processo mental.

* * *

De tudo quanto foi dito, concluímos que a experiência pode ser analisada sob os dois aspectos em que ela se processa. A experiência é *interior* e *exterior*. E nós atribuímos tanta realidade a uma como a outra. Nós temos essa convicção, e tudo leva a corroborá-la.

Do contrário, tudo quanto nos cerca, inclusive as pessoas, seriam apenas fantasmas.

Vê-se assim, que o problema se apresenta na relação entre a experiência e a realidade, e êsse problema já não pertence ao domínio da experiência. É por isso que se impõe um carácter restricto à experiência, embora reconheçamos, nela, grande valor. Mas, em que se funda essa vantagem? Em dados que são proporcionados pela intuição sensível, ou seja, em dados que se dão aqui e agora, no tempo e no espaço.

Um saber que não se processa nos dados do tempo e do espaço já não é uma experiência, mas um saber de outra ordem. Assim, a condição da experiência, como também o seu

(1) Trata-se aqui apenas da verdade gnoseológica e não da ontológica, que cabe, esta última, à Ontologia estudar.

limite, são o tempo e o espaço. Mas eis-nos em face de outra pergunta: Que é tempo, que é espaço? (1)

* * *

Um dos temas mais apaixonantes e mais controversos da filosofia é o de tempo e espaço. Se dissermos que o espaço "é o meio ideal, caracterizado pela exterioridade de suas partes, na qual são localizadas as nossas percepções, e que contém, portanto, tôdas as extensões finitas"; se dissermos que é "o meio da *coexistência,* enquanto o tempo é o meio da *sucessão*"; se dissermos que o tempo "é o período que vai de um acontecimento anterior a um acontecimento posterior" ou uma "mudança contínua (geralmente considerada como contínua), pela qual o presente se torna passado"; ou um "meio indefinido, no qual se desenrola a seqüência dos acontecimentos, mas que, em si mesmo, seria dado integral e indivisamente ao pensamento", pouco ainda teremos oferecido para a análise de um tema tão importante como êste.

Mas, em vez de procurar, de antemão, uma definição, procedamos doutro modo.

Ante o espaço e o tempo, podemos colocar-nos de dois modos:

1) ou o espaço e o tempo são aspectos da realidade, independentes da sua representação; ou

2) são formas inerentes à estructura da mente.

Em outras palavras: ou são modos do *Ser* (ontológicos) ou são modos do *conhecer* (gnoseológicos).

Ou têm um ser, independente do conhecimento humano, ou são apenas modos dêsse conhecimento.

Êsse dilema se impõe na filosofia e divide os filósofos. Uma terceira pergunta também poderia surgir: e se encerram, ambos os modos, a própria realidade?

(1) Um saber que não se processe nos dados do tempo e do espaço cabe à Noologia estudar.

Analisemos um pouco mais êsses dois modos de ver. Dá-se *aqui* e *agora* o tempo e o espaço? Têm êles um carácter ôntico? Existem o espaço e o tempo como modos de Ser, independentes de nós? Ou são apenas meras representações do nosso espírito, formas elaboradas pela estructura da nossa mente?

Já não é a primeira vez que temos dito que, na filosofia, sempre que se examina, se analisa, se estuda um tema, há sempre um colocar-se dualista. Sempre o pensamento filosófico se coloca entre dois modos contraditórios de observar os factos, e nenhum dêles, por si só, nos satisfaz, pois, apesar das polêmicas e controvérsias, nosso espírito se balança entre as duas posições, encontrando, tanto numa, como noutra, poderosos argumentos.

Senão vejamos: se atribuímos ao espaço e ao tempo uma realidade própria, caímos fatalmente em conclusões que repugnam à nossa razão.

É infinito o espaço? É limitado o espaço?

Se queremos afirmar que o espaço é infinito, teremos de admitir que não tem fim, que há sempre espaço, cada vez mais espaço, espaço, além.

Se o fazemos limitado, sentimos a necessidade de perguntar: e o que fica além? Não é espaço, pois o espaço é limitado. Que é então?

É fácil, se meditarmos sôbre o que dissemos, sentir que nenhuma das duas posições nos satisfaz. Estamos aqui em face de uma das *antinomias* de Kant, que já estudamos. No caso do tempo, nos encontramos na mesma situação:

a) ou admitimos um começo no tempo, ou

b) negamos êsse começo. E neste caso não haveria princípio nem fim no tempo, o que nos coloca noutra situação também insustentável, por ser antinômica. Procurando solucionar essa antinomia é que Kant apresentou suas opiniões, que já estudaremos. Mas antes de chegar até elas, façamos comentários e estabeleçamos alguns raciocínios bem simples.

Não serão, o espaço e o tempo, apenas formas da representação mental? Podemos abstraí-los?

Antes de respondermos, vejamos alguns aspectos interessantes: quando falamos em coexistência ou em sucessão, já pressupomos o espaço e o tempo. Não podemos realizar uma intuição concreta sem que os aceitemos. Vamos imaginar que não exista o universo, todo o universo. Podemos suprimir a representação do espaço e do tempo ligada à nossa própria existência?

Se existimos, há espaço e tempo. Sentimos a ambos como necessários, pois o processo mental obriga essa aceitação. Do contrário, comprometeríamos o conceito de realidade que definimos por sua extensão no espaço, e seu desenvolvimento no tempo.

Onde captamos a realidade? No espaço e no tempo.

Estamos agora num emaranhado de perguntas que precisamos responder.

Mas, para isso, nada melhor do que estudarmos um pouco a história do pensamento humano sôbre o tempo e o espaço, para que possamos oferecer algumas respostas esclarecedoras. Vamos começar com o *espaço*.

Os gregos opunham o cheio (*to pleon*) ao vazio (*to kenon*). O espaço era muito simples e intuitivo. Não tinham uma palavra para expressar êsse conceito, pela simples razão que os gregos não tinham um conhecimento categorial do espaço, mas sim apenas do cheio e do vazio, isto é, o que nos apresenta o meio exterior à intuição sensível. Desta forma, o espaço era o vazio que era enchível pela matéria. Levado para o plano ontológico, o espaço (vazio) seria então o não-ser. Ao contrário de Parmênides, Demócrito afirmava, além da realidade do ser, a realidade do vazio, do não-ser, que ficava entre os átomos.

Aristóteles considerava o espaço, que êle chamava de *topos*, o lugar onde se davam os fenômenos, o lugar onde o devir

se realiza, onde se efectuam tôda delimitação e tôda determinação das coisas.

À matéria eram dados os atributos de espacialidade e de extensão, isto é, *formas* da matéria. Dêste modo, havia uma identificação entre o espaço, o tempo e a matéria. Como o tempo não é racionalizável (e veremos o motivo, pois é um conceito típico da intuição) foi compreendido como espaço, quèr dizer, medível, reduzido dessa forma a espaço, conceito que ainda perdura, em muitos aspectos, nas discussões da ciência moderna. Descartes, por exemplo, seguindo as pegadas de Parmênides, elimina o tempo e acaba eliminando a matéria, para reduzir tudo ao espaço cheio. E ao definir a extensão como essência dos corpos, converte a física numa espécie de geometria.

Spinoza continuará nesse caminho, no qual os modos finitos do atributo da extensão, um dos atributos do Ser, constituem as formas espaciais, e, conseqüentemente, os próprios entes materiais.

Leibnitz modifica totalmente o aspecto do problema. Nessa época surge uma nova possibilidade, que vai mudar totalmente a técnica do trabalho humano. São as primeiras experiências com a fôrça gerada pela máquina a vapor, iniciadas com Papin, e continuada por Newcomen, e posteriormente por Watt.

Leibnitz traz uma noção nova para a filosofia: a fôrça, mas a fôrça como expansão. E ao converter a fôrça na verdadeira substância dos corpos, a matéria já não pode ser identificada simplesmente com o espaço, e êste se vai convertendo numa entidade à parte, (ideal). Desta forma, Leibnitz altera consideràvelmente a geometrização radical e extrema que encontramos em Descartes e Spinoza.

Posteriormente surge Kant, que vem colaborar no tema com novos elementos. O espaço não é, para êle, um conceito empírico, derivado de experiências externas, "porque a experiência externa só é possível pela representação do espaço".

Não é possível que tenhamos uma experiência externa, sem que tenhamos prèviamente a representação do espaço. Desta forma, o espaço é "uma representação *a priori*, (antes da experiência), que serve de fundamento a tôdas as intuições externas", porque, diz êle, "é impossível conhecer que não existe espaço, embora se lhe possa pensar sem que contenha qualquer objecto". Assim o espaço será a condição da *possibilidade* dos fenômenos, quer dizer, "uma representação a *priori*, necessário fundamento dos fenômenos". O espaço, para Kant, não é algo de que falamos, algo discursivo, mas uma intuição pura. Quer dizer, que o espaço é a forma da intuição sensível externa das coisas.

Convém, no entanto, que esclareçamos melhor êste ponto. Na exposição das idéias de Kant, "o espaço não representa nenhuma propriedade das "coisas", não é mais que a forma dos fenômenos dos sentidos externos, isto é, a única condição subjectiva da sensibilidade, mediante a qual nos é possível a intuição externa".

Assim Kant dá ao espaço os caracteres da aprioridade, independência da experiência, intuitividade transcendental.

O espaço é uma intuição pura e, por conseguinte, é uma "forma pura da sensibilidade", como o tempo, também, que, com aquêle, constituem as duas formas puras da sensibilidade, pois o sensível nos é dado com a prioridade do tempo e do espaço, que presidem prèviamente a tôda sensação e a todo conhecimento sensível.

Mas há aqui uma confusão muito comum sôbre o pensamento de Kant. A anterioridade das formas puras da sensibilidade, (tempo e espaço) não consiste numa anterioridade cronológica, mas sim numa *anterioridade de validez* não fundada na experiência. Quer dizer: a idéia do espaço e a do tempo nascem da experiência, mas são dados com anterioridade às experiências futuras. Na criança, formam-se a pouco e pouco as idéias de espaço e de tempo, que, posteriormente, vão constituir as formas dadas com anterioridade para as novas expe-

riências; Kant não considerava essas formas como *inatas* no homem, o que nem todos percebem bem (1).

Mas as investigações não pararam em Kant. As relações entre tempo, espaço e matéria continuam sendo estudadas e discutidas. Assim vemos falar em espaço absoluto, espaço relativo, tempo absoluto, espaço psicológico, táctil, visual, etc.

Na física moderna, ouvimos falar em espaços pluridimensionais, hiperespaços, contínuo espaço-tempo, etc.

Examinemos o tema do tempo. O tempo sempre ofereceu uma grande dificuldade à reflexão filosófica, por ser impossível racionalizá-lo, a não ser reduzindo-o ao espaço, isto é tonando-o espacialmente medível. Um estudo da história da filosofia nos mostra que o tempo sempre foi colocado à parte, foi *inibido* das grandes investigações que permanecem quase sempre no terreno do espaço.

Ante o cambiante, o mutável, os filósofos procuraram o que ficava atrás das coisas, o que era imutável, intemporal. As contradições que se dão entre os fenômenos são contradições que se dão *no tempo*, portanto o ser imutável deve ser intemporal. O tempo é o terreno do devir, enquanto o ser, por ser estático, não pode ter tempo, por isso é sempre, quando considerado como incondicionado, eterno e imutável. Êsse o motivo por que a razão só concebe o tempo quando o espacializa, quando o reduz a algo de homogêneo, como o espaço, que, para a razão, é idêntico sempre a si mesmo, simples, um. O tempo fica relegado ao reino do particular, do contingente, do contraditório; o tempo é de quem vive, do existente, do fenomênico.

Com Santo Agostinho (354-430), o tempo surge com seu carácter histórico e não espacializado como aparecera na filosofia de Aristóteles.

Bergson salienta que à "inteligência... repugna o fluente e solidifica tudo quanto toca. Nós não *pensamos* o tempo

(1) Na "Teoria do Conhecimento" expomos sob novos aspectos esta opinião de Kant, o que por ora não caberia aqui.

real, mas nós o vivemos, porque a vida ultrapassa a inteligência". Para Kant e Leibnitz, o tempo existe apenas no pensamento humano. "Quem quer que considere essas observações, compreenderá muito bem que o tempo não é senão uma coisa ideal: e a analogia do tempo e do espaço fará bem entender que um é tão ideal quanto o outro", diz Leibnitz. Kant, como já vimos, considera o tempo e o espaço como formas puras da sensibilidade. Dizia: "O tempo é uma representação necessária, que se entende na base de tôdas as intuições... Tempos diferentes são apenas partes de um só e mesmo tempo... Dizer que o tempo é infinito, quer dizer sòmente que tôda grandeza determinada de tempo só é possível pela limitação de um tempo único que é a base subjacente". É o que muitos chamam de *duração*.

Descartes fazia uma distinção entre o tempo e a duração, e assim se expressava: "O tempo, que distinguimos da duração, tomada em geral, e que dizemos ser o *número do movimento*, não é mais que certa maneira de pensar nesta duração". Assim o tempo, como salienta Goblot, será a parte da duração no curso da qual acontece um fenômeno; a duração será infinita, o tempo será uma quantidade; a duração existirá objectivamente, não porque seja uma realidade por si mesma, mas no sentido de que as coisas duram realmente: o tempo só existirá no espírito que o mede".

Nota-se sempre a necessidade de distinguir o tempo, como heterogeneidade, da espacialização do tempo. Um tempo abstractamente considerado é um tempo do fenômeno, determinado, medível. O mesmo se dá com o *espaço* e a *extensão;* aquêle abstractamente considerado, e esta, como o espaço do fenômeno, medível, determinado.

Sintetizando: o espaço nos é dado de modo imediato. Os corpos se dão no espaço, sem que o espaço seja uma relação, pois o espaço é medível por ser homogêneo, mas medível quando tem pontos de referência. Medimos o espaço compreendido entre uma coisa e outra.

As coisas dependem do espaço e a extensão não é independente dêle, e tôdas as coisas extensas (os corpos) têm participação com êle. *Mas só onde se dão as coisas há espaço* (medível).

O tempo aparece-nos como sucessão; um tempo é substituído por outro, enquanto o espaço nos aparece como simultâneo. O tempo também não nos aparece como uma relação, e quando espacializadamente considerado, é medível. Todos os corpos se dão no tempo, e dêle dependem tôdas as coisas. Como extensão, todo espaço pode ser compreendido como se dando no tempo. Ns corpos, o tempo oferece a heterogeneidade. O de um homem não é o de um granito, nem o de um efêmero micróbio, cuja vida decorre em minutos. Assim, além dos problemas que oferece o tempo de uma dor, que é prolongado, temos ainda o tempo existencial, que tem uma significação diversa de indivíduo para indivíduo, de espécie para espécie. Quanto à física, esta se interessa pelo tempo espacializado, o tempo medível, o tempo redutível a algo homogêneo, e se preocupa como medi-lo, pois o objecto da física é formado dos objectos métricos, os objectos *que se podem medir*.

° ° °

É fácil concluir-se que a nossa imagem vulgar e ingênua da realidade é bem problemática. Vemos fàcilmente que há uma distinção entre a própria realidade e o conhecimento da realidade.

Por que se dá tal facto? Porque a reflexão desdobra a realidade em duas partes, e opõe uma à outra, às quais chama de *sujeito* e *objecto*.

Vamos agora examinar êsses dois conceitos. Não vamos examinar o sujeito do ponto de vista lógico, pois cabe à Lógica; nem do ontológico, que cabe à Metafísica; nem do psicológico, que cabe à Psicologia. O que nos interessa é o ponto de vista *gnoseológico*, isto é, do ser cognoscente, do ser que conhece.

A êsse ser se atribui uma existência autônoma. É o Eu, oposto ao não-Eu, que, neste caso, é o objecto. Essa oposição é primária.

Mas uma simples reflexão nos mostra, desde logo, o errôneo dessa oposição, dessa desconectação do processo universal, dessa maneira abstracta de tratar êsse dualismo, tornando-o um *dualismo antagônico.*

Ora, só se concebem o sujeito e o objecto numa relação recíproca.

Seu antagonismo é puramente antinômico, no sentido que já expusemos. Um não pode existir sem o outro. Se tirarmos um têrmo dessa dualidade, o outro desaparece. Um sujeito isolado, sem objecto, não existe. No conhecimento, um não se pode compreender sem o outro, pois não há um conhecimento sem objecto, nem um conhecimento sem o sujeito cognoscente. A negação do objecto seria a posição solipsista, de Berkeley, que nega a existência do objecto para afirmar apenas a do sujeito.

Vejamos agora o conteúdo dessas duas palavras *Sujeito* e *Objecto.*

Na Psicologia é estudado o desenvolvimento do Eu. Sabemos que a criança, ao nascer, desconhece o mundo exterior. Mas a pouco e pouco dá forma ao ambiente pelas percepções e, concomitantemente, vai tomando consciência de si mesma. Temos, então, a cisão entre ela e o mundo exterior.

Eu + não-Eu. Mas o Eu não vive independentemente do não-Eu. Há uma compenetração que estudaremos em seu aspecto funcional.

Essa compenetração se forma através das múltiplas trocas entre o organismo humano e o meio ambiente.

A filosofia conhece aqui uma problemática, que podemos sintetizar com as seguintes perguntas: Há compenetração? Até onde se processa essa compenetração? Há influxo recíproco? Podem realmente influir-se? Essa problemática tem levado a grandes debates na Filosofia, e o problema penetra em vários terrenos, tais como o da Psicologia, o da Sociologia, o da Ontologia, o da Dialéctica, etc.

Tem o Eu uma existência autônoma? Opõe-se o Eu ao não-Eu? Tem fundamento o chamado "dualismo antagônico"?

Essa expressão tem um valor muito relativo, pois nunca sabemos onde termina o Eu e começa o não-Eu. Vê-se através da Psicologia, que a separação entre o Eu e o Não-Eu é uma separação lenta que chega até a desdobrar o próprio Eu em seu objecto, como quando o Eu conhece a si mesmo. A reciprocidade, que se verifica na interactuação de um sôbre o outro, modela a imagem do Não-Eu, formada pelo Eu.

Quanto à separabilidade total do Eu do não-Eu, esta oferece uma problemática das mais debatidas na filosofia, problemática que sobresai na obra dos ascetas e dos místicos, na Metafísica, no conhecimento da essência do Ser, etc.

Por experiência comum, o Eu está vinculado ao não-Eu. A separação da qual se fala entre o Eu e o não-Eu não é a mesma que a verificada na Química. Já vimos que a separação do Eu do não-Eu é concomitante a um aumento do não-Eu, como também do Eu. Eis o conhecimento; um saber do Eu sôbre si próprio, ou sôbre o não-Eu.

No conhecimento, não há objecto sem sujeito. O ser objecto implica o sujeito. Portanto, podemos colocar-nos em uma dessas duas posições:

1) existência do sujeito e do objecto;

2) existência do sujeito apenas.

Neste último caso, o sujeito é tudo. Esta é, por exemplo, a posição do solipsismo atribuído a Berkeley (*solus e ipsis,* em latim, só e si mesmo: afirmação apenas de si mesmo).

Vamos analisar agora o que interessa à órbita do nosso estudo: como se verifica o conhecimento, isto é, como se verifica a apreensão do não-Eu pelo Eu.

Encontramos na filosofia quatro posições, que vamos examinar, as quais procuram resolver o problema do conhecimento:

1) *a resposta empírica*: o Eu é uma tábula rasa sôbre a qual a matéria percebida, o objecto, grava o que se chama a experiência. A consciência é passiva, e o não-Eu actua sôbre ela. O conhecimento é o produto da experiência. Vê-se fàcilmente que a noção de experiência, para os empiristas, é diferente da que já expusemos.

No sentido usado pelos empiristas, conhecer consiste geralmente no facto e no resultado de sentir, de sofrer ou receber alguma coisa que se incorpora ao conjunto de experiências anteriores.

É esta a posição de Bacon, de Locke, de Hume. Para êles o saber depende da experiência.

2) *Resposta dos racionalistas-aprioristas*: o Sujeito cria o mundo exterior; não depende da experiência. Exs.: a criação de figuras geométricas que não existem no mundo exterior; os sêres irreais. Essa resposta admite duas posições:

a) uma posição extrema, a do *solipsismo*, em que o Eu é o criador absoluto do mundo exterior;

b) uma posição moderada.

Vamos examiná-la:

Interessemo-nos pelo livro que temos à frente. O empirista diz que o livro está situado fora do Eu, o qual grava na tábula rasa da consciência uma representação do livro. O moderado diz: não é só a consciência que participa do conhecimento do livro, é necessário também o livro. Mas o decisivo, no conhecimento, é o Eu, isto é, certas leis comuns a todos os homens, desde o início, *inatas* no Eu, isto é, não nascidas, mas já estabelecidas, pertencentes *ab initio* (desde o princípio) ao Eu. Tais são, por exemplo, os conceitos necessários como o de *substância* (pois alguma coisa deve haver de persistente na mutação) e o de *causalidade* (tudo tem uma causa), etc.

Esta posição, a dos moderados, é defendida por Descartes, Spinoza, etc. Da primeira posição temos Leibnitz que declara que o sujeito cria o mundo exterior.

3) No meio dêste debate, entre empiristas e racionalistas-aprioristas, surge Kant, com a sua doutrina, a *criticista*.

Vimos que as *fontes do conhecimento* são, para os empiristas, a experiência e o objecto; para os racionalistas-aprioristas, a razão.

No primeiro caso, o sujeito apreende o objecto; no segundo, o sujeito apreende o sujeito e cria o objecto, que é a posição dos extremados, solipsistas, etc., ou o sujeito apreende o sujeito e o objecto, que é a dos moderados.

Kant, em face dessa distinção, procura conciliar as duas soluções. Como? Pela crítica. Vejamos: Temos o sensível e a razão; o objecto e o sujeito. Não há contradição entre ambos; há uma síntese. A experiência e a razão são equivalentes. O conhecimento começa com a experiência, mas modela a experiência. Vamos ao nosso velho exemplo: temos o livro à nossa frente. Nós o vemos, tocamos, etc. Mas não é tudo; não esgotamos com isso o conhecimento do livro, senão o sujeito seria apenas um aparelho fotográfico.

Nós reflectimos sôbre o livro, pensamos sôbre o livro; reunimos as percepções, mentamos um conceito que chamamos de livro, que não é formado apenas das percepções; é algo modelado. Nesse trabalho entram as categorias, que já estudamos, e elas modelam o conhecimento, pois todo conhecimento racional é um conhecimento categorial (e conceptual). Essas categorias são conceitos necessários que são dados antes, a *priori*, à percepção do objecto.

Assim, ante o livro, reflectindo sôbre êle, dizemos que é grande, que é grosso (quantidade), que é interessante, que é uma totalidade, que é verde, que é uma obra de valor. Desta forma, para Kant, o conhecimento é empírico e racional, isto é, o objecto é modelado pelo sujeito na sua representação, mas também interfere no sujeito, aumenta-lhe as experiências.

4) Resposta dos místicos. É o conhecimento por visão interior, em que a vivência é tomada com afectividade. Os místicos afirmam o conhecimento místico, êsse delíquio no absoluto, através de intuição imediata, directa, no que está além do fenomênico (1).

(1) Como esta obra pretende apenas iniciar o estudioso na Filosofia, é compreensível que não poderíamos, aqui, examinar esta problemática, que surge na "Teoria do Conhecimento".

V

CIÊNCIA — TEORIA DO CONHECIMENTO — HIPÓTESE — METAFÍSICA

Já esboçamos em linhas gerais as principais doutrinas que disputam entre si a melhor interpretação do magno problema do conhecimento. A grande pergunta de como se verificam os nossos conhecimentos tem tido diversas respostas na filosofia.

Já estudamos a posição empirista, a dos racionalistas-aprioristas, a criticista e a mística.

Chama-se em filosofia "Teoria do Conhecimento" a explicação e a interpretação filosófica do conhecimento humano, e através dêste capítulo é examinada a possibilidade do conhecimento, como êle se processa, seu alcance, seus limites e suas possibilidades futuras.

É êste um tema, de magna importância, e fundamental para a Filosofia, e tanto é assim que julgam muitos tratadistas que, por êle, se deve iniciar todo e qualquer estudo. Entretanto, a teoria do conhecimento só modernamente é colocada como uma disciplina independente, apesar de serem estudados os seu temas principais na Antiguidade e durante a Idade Média. Pode considerar-se John Locke (1632-1704) como o fundador dessa disciplina, com sua obra "Ensaio sôbre o entendimento humano", que apareceu em 1690.

Podemos partir dos *cinco problemas fundamentais*, quanto ao conhecimento, geralmente propostos, seguindo a classificação exposta por Hessen:

1) *Possibilidade do conhecimento humano*, que podemos caracterizar pela pergunta: pode o sujeito apreender realmente

o objecto? A pergunta consiste, portanto, em querer saber se realmente se dá êsse contacto entre o sujeito e o objecto.

2) *Origem do conhecimento.* Êste problema se coloca da seguinte forma: vimos já que há duas formas de conhecimento, um teórico, especulativo, racional, mediato e outro imediato, sensível, intuitivo. Qual dos dois é a fonte e a base do conhecimento humano? Esta é a pergunta que caracteriza êste problema.

3) *Essência do conhecimento humano.* É o sujeito que determina o objecto ou o objecto que determina o sujeito? Esta a pergunta característica dêste problema.

4) *Formas do conhecimento humano.* Há além do conhecimento discursivo, racional, um conhecimento intuitivo?

5) *Critério do conhecimento humano.* Há um conhecimento verdadeiro e, em caso afirmativo, como podemos conhecer essa verdade?

Vejamos agora quais as respostas:

1) A POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO

a) *A resposta dogmática.* Para essa posição, não há problema do conhecimento, pois o dogmatismo dá como admitida a possibilidade e a realidade do contacto entre o sujeito e o objecto, afirmando, portanto, a apreensão do segundo pelo primeiro. O dogmatismo é a posição mais antiga da filosofia grega, pois êles não discutiam a possibilidade do conhecimento, admitindo a capacidade integral da razão humana em apreender o objecto. Foram os *sofistas* que colocaram primeiramente êste problema, e a crítica que fizeram do conhecimento tornou duvidosa a posição dogmática na Filosofia (1).

b) *A resposta céptica.* Para o cepticismo, o sujeito não pode aprender o objecto. O cepticismo pode manifestar-se de

(1) Pelo menos quanto ao dogmatismo sistemático, como o veremos na "Teoria do Conhecimento".

vários modos: *lógico* (cepticismo lógico), quando nega a possibilidade do conhecimento metafísico. Há ainda um *cepticismo metódico*, (que o usa como método) e um *cepticismo sistemático*. O primeiro, ao pôr em dúvida tudo quanto se apresenta, pretende, no entanto, atingir o verdadeiro pelo afastamento do falso; enquanto o sistemático reconhece a impossibilidade de atingir a êsse saber verdadeiro e exacto.

c) *A resposta subjectivista e a relativista.* Para estas correntes, que também já estudamos, a verdade tem apenas uma validez limitada. O subjectivismo limita essa validez ao sujeito que conhece, enquanto para o relativismo aquela é apenas relativa; é de validez limitada. Está, assim, determinada pela influência do meio, do ambiente cultural, enfim das condições históricas que actuam como factores determinantes, portanto, determinando sua variabilidade.

d) *A resposta pragmatista.* É a de William James (1842-1910). Para os pragmatistas, o homem é um ser prático, um ser de vontade e de ação, que se orienta pelo intelecto. A verdade é, assim, útil, e seu valor corresponde à sua conveniência ou não para a vida. Desta forma, a verdade é fundada na sua utilidade à existência humana.

e) *A resposta criticista.* Esta resposta já estudamos anteriormente (pág. 69).

2) A ORIGEM DO CONHECIMENTO.

a) *Posição racionalista.* Esta vê, na razão, a fonte do conhecimento e êste se dá quando lògicamente necessário e universalmente válido. Desta forma, é a razão a garantia do conhecimento, pois êste só se dá por intermédio dela. Só o conhecimento racional é verdadeiro, e a razão é a fonte do conhecimento e supera tôda experiência, visto ter suas leis próprias, necessàriamente lógicas e de validez universal.

b) *Posição empirista.* Para os empiristas não é a razão a verdadeira fonte do conhecimento, mas a experiência, pois

é desta que tiramos os conteúdos da razão. É a teoria da *tabula rasa* de que já tratamos. O empirismo parte dos factos concretos e, em seu favor, alega a evolução do pensamento e do conhecimento humanos, que se fundamentam na experiência. Observa-se, por exemplo, que a maioria dos racionalistas partem da matemática, enquanto a maioria dos empiristas partem das ciências naturais, pois nestas é a experiência que representa o papel decisivo. Tendem os racionalistas ao dogmatismo metafísico, enquanto os empiristas tendem ao cepticismo metafísico.

c) *Posição intelectualista.* O intelectualismo procurou encontrar um meio têrmo entre os extremos do racionalismo e do empirismo. Para êle, a experiência e o pensamento formam as bases do conhecimento humano. O intelectualismo deriva da experiência os conceitos, mas êstes exercem sua ação sôbre as representações intuitivas sensíveis.

3) A ESSÊNCIA DO CONHECIMENTO.

a) *Solução do objectivismo.* Para esta solução, o *objecto determina o sujeito,* o qual se rege por aquêle. O objecto é algo dado, que é reconstruído pela consciência cognoscente.

b) *Solução do subjectivismo.* O subjectivismo funda o conhecimento no sujeito. Não há objectos independentes da consciência, mas esta é quem os engendra, e êstes são apenas produtos do pensamento.

c) *Solução do realismo.* Êste afirma a existência de coisas reais independentemente da consciência, afirmando, assim, a independencia dos objectos da percepção do cognoscente.

d) *Solução do idealismo.* Para o idealismo os objectos reais são objectos de consciência ou objectos ideais. Já vimos a posição de Berkeley, que é também uma posição idealista (solipsismo). Desta forma, o objecto do conhecimento nada tem de real, mas apenas de ideal, pois tôda realidade está encerrada na consciência.

e) *Solução fenomenalista.* Segundo o fenomenalismo não conhecemos as coisas como elas são, mas apenas como elas nos aparecem. Sabemos que as coisas são, porém não *o que* são. Desta forma o fenomenalismo aceita a posição realista ao afirmar as coisas como reais, mas aceita a posição idealista, quando limita o conhecimento à consciência.

4) AS ESPÉCIES DO CONHECIMENTO.

Já nos referimos à polêmica travada neste ponto. Vamos analisá-la em seus aspectos gerais:

a) *Conhecimento discursivo, teórico, mediato* — Vimos que os filósofos, em sua maioria, afirmam que há apenas um conhecimento: o discursivo, o teórico, reflexivo, mediato, o conhecimento através da razão, em que o objectivo é apreendido, comparado com outros, etc.

Note-se o sentido exacto do têrmo discursivo que vem de discorrer, ir e vir, andar daqui para ali. Assim procede a razão. Ela anda daqui para ali, leva a imagem do objecto e compara-a a outra, leva, traz, fixa-a, associa-a a outras, em suma, realiza um trabalho de conhecimento por *meio* de uma multiplicidade de ações (por isso é um conhecimento *mediato*), uma pluralidade de actos.

Ao par dêste conhecimento afirmam outros que há um:

b) *Conhecimento imediato,* (em vez de mediato), um conhecimento intuitivo, em vez de discursivo, um conhecimento que não vai daqui para lá, que não discorre, que não compara, mas que é um dar-se imediato do objecto. Na realidade, não se pode negar a apreensão imediata, a percepção directa. Mas aqui não se trata pròpriamente da intuição chamada *sensível,* mas da intuição intelectual. Quando notamos um objecto que é verde e outro azul, e intuímos a diferença, temos aqui um exemplo de intuição intelectual. Descartes no

cogito ergo sum aceitava a intuição como um meio autônomo de conhecimento. A maioria dos filósofos, porém, afirma que só há um conhecimento: o racional (discursivo).

Mas os valôres estéticos e os éticos são apreendidos pela intuição, e o artista, enquanto artista, trabalha com a intuição. Temos uma certeza intuitiva de nós mesmos, do mundo exterior e das outras pessoas. Bergson afirmava que o conhecimento racional apenas apreende a forma matemàtico-mecânica da realidade, e só a intuição penetra em seu conteúdo íntimo, no âmago das coisas. (1) A posição dos racionalistas extremados, que negam à intuição qualquer conhecimento, e que êste é apenas o teórico, o racional, assim como a posição dos irracionalistas que negam à razão qualquer valor no seu conhecimento, pecam por preferir um dos extremos.

5) CRITÉRIO DO CONHECIMENTO HUMANO.

Em que conhecemos que um juízo é verdadeiro ou falso? Essa pergunta põe em exame o problema da verdade, o seu conceito. Não é fácil, por enquanto, sem que examinemos prèviamente diversos outros aspectos da filosofia, penetrar num campo de tão magna importância, como o do critério da verdade, que é o objecto da "Criteriologia".

Já vimos que normalmente, a verdade do conhecimento consiste na concordância do pensamento com o objecto.

Êste conceito de verdade implica, no entanto, uma série de outros elementos que ainda não foram estudados. O critério da verdade implica que se estabeleça o conceito da verdade. Para o idealismo lógico, a verdade não é transcendente, como na afirmação anterior em que aceitamos seria a verdade a concordância entre o objecto e o conteúdo do pensamento. Neste caso, o objecto transcende o pensamento, é algo colocado ante o pensamento. Para o idealismo, a concordância

(1) Para Bergson a intuição é um misto da intuição intelectual e da simpatética.

se dá no pensamento consigo mesmo, e essa concordância consiste em ser o pensamento isento de contradição. Dessa forma, a ausência de contradição é o critério da verdade. No tocante às ciências formais ou ideais tal critério é válido, porque o pensamento, ao encontrar-se com objectos ideais ou mentais, permanece *dentro* da sua espera. Mas em face de objectos reais, já êsse critério malogra. A certeza de uma evidência prova a certeza e não a evidência. O sentimento da certeza é uma certeza emocional, intuitiva, que não pode pretender uma validez universal. É a certeza que é vivida, que é intuída, e que não é formalmente demonstrada. O conhecimento científico exige validez universal. É um conhecimento válido aqui e em qualquer parte. A evidência é um critério de verdade, mas essa evidência pode ser emocional ou racional, ou ambas simultaneamente.

* * *

Tem o homem necessidade de responder às grandes interrogações que se colocam exigentes. Onde há uma lacuna, o homem procura enchê-la; onde há um enigma, procura resolvê-lo. Precisa completar o seu saber, ampliá-lo, para que êle abarque o todo, possa tudo explicar, tudo esclarecer. Quando não tem êsse saber, cria uma hipótese.

Vejamos o que é hipótese. A palavra vem de duas palavras gregas: *hypo* e *thesis* que significam "posto debaixo", e que equivale a "suposição".

Pode a imaginação humana criar, mas o homem vive de realidades. Mas, a hipótese não é uma mera criação da fantasia sem finalidade pragmática. A hipótese precisa ser uma criação racional e ela depende do que já conhecemos, do material já conhecido, e é nesse terreno que ela firma a sua consistência. Não deve contradizer factos já experimentados, e deve ter uma comprovação ulterior.

É a hipótese empregada na ciência como na filosofia. Serve como um saber provisório, uma possibilidade que per-

mite e tem permitido o progresso da ciência. Estimula a reflexão, as descobertas. Muitas vêzes, as experiências as destroem e são, então, substituídas por outras melhores, mais adequadas. Observações decisivas resolvem da sua validez ou não.

A Ciência fundamenta-se em hipóteses. Muitas hipóteses, por perdurarem através do tempo, são julgadas como indubitáveis, e nisto há muito de culpa dos próprios homens de ciência. Quando a imaginação se sobrepõe e afronta o conceito de tempo e espaço, quando quer ir além de tôda experiência, e pretende dar às suas criações o carácter de entidades reais, já não se trata de hipótese, mas de *hipóstases* (de *hipo*, em baixo e *stasis*, o que está).

A hipóstase é uma criação de entidades estranhas à realidade tempo-espacial. Não é nunca um objecto de experiência, e sua afirmação é para muito, apenas um acto de fé.

* * *

A Metafísica supõe um conhecimento inteligível sem conteúdo empírico. É ela fruto de uma atitude intelectual, consciente e reflexiva. Não é o pavor que a inspira, nem o mistério, mas a curiosidade ante o mistério dos enigmas da existência. A metafísica, já estructurada como disciplina, supõe um estado avançado da cultura, pois exige uma fase reflexiva, de domínio da razão.

Quando a religião perde terreno, quando perde sua fôrça de convicção, e os crentes não têm mais vivência das suas afirmativas, surge, então, a metafísica, porque ela dá um cunho lógico aos factos, une o efêmero ao eterno.

Podemos fazer uma distinção: na esfera religiosa predomina a atitude afectiva; enquanto na metafísica, a intelectual.

Queremos, com isso apontar que muitos fundamentos da metafísica se confundem com os da religião, que não são mais do que expressões racionalizadas de princípios religiosos, cujas significações mais profundas analisaremos em breve. No Oriente, a filosofia nunca se desliga da fé. Não é ali especulativa como no Ocidente, onde o homem não foi tão dominado pela natureza e da qual se libertou para impor sôbre ela o seu domínio. O especulativo é predominante na filosofia ocidental, não na filosofia oriental. Na Idade Média, no Ocidente, voltou-se outra vez a êsse estado. A filosofia tornou-se laica, separou-se da Igreja, sobretudo com a obra de Ockam, Bacon, Descartes, etc.

Uma observação das diversas doutrinas metafísicas nos mostra que ela nem sempre se liberta da emotividade nem é puramente racional.

Elementos alógicos (conscientes e inconscientes) misturam-se nela. Mostra-nos a história que, através dos tempos, podemos construir várias metafísicas, opostas umas às outras.

Fugindo do empírico, e sem nêle se basear, cai muitas vêzes em construções puramente abstractas. Cria "entes de razão" (entes que existem apenas na razão humana, metáforas, alegorias, muitas vêzes).

Costumam os cépticos rir da metafísica. Kant julgou, com sua obra, tê-la destruído, e acabou enleado em suas teias. A metafísica retorna sempre, até na obra dos que buscaram combatê-la com o maior ardor. Basta que citemos os exemplos de materialistas que terminam por dar à matéria um carácter de absoluto, verdadeiramente metafísico, como criadora omnipotente de tôdas as coisas.

* * *

Após a morte de Aristóteles, os seus comentaristas puseram em ordem as suas obras, e ao fazê-lo, colocaram, logo após os tratados científicos-naturais, as investigações mais gerais que êle havia realizado. As obras científico-naturais levavam o título de *peri tá physiká* (em grego significa: "Das coisas naturais") e as que se seguiam chamaram-nas de *tá metá tá physiká* (as coisas depois das coisas naturais).

Foi em língua latina que surgiu a forma *metaphysica*. De um sentido classificador, passou a ter um mais profundo, constituindo-se num saber que penetra no que permanece além do ser físico, enquanto tal (1).

A Metafísica tornou-se, assim, o saber, não do sensível, mas do inteligível, despojado do sensível. Outras ciências filosóficas se formaram para estudar êsse inteligível em seus aspectos particulares, mas a Metafísica se converteu na ciência que os estuda em geral; em suma, num saber do transcendente, do que transcende o físico, o experimental, o empírico.

Longos debates se travavam e se travam ainda hoje na filosofia para saber-se a exacta acepção de metafísica, em face das diversas interpretações e acepções que têm surgido. A esta palavra se têm emprestado os mais variados sentidos e tem sido usada por adversários numa acepção muito diferente da real, quase, e apenas, como uma espécie de mitologia, pura e simples. Se, na realidade, há muito de mitologia na metafísica de certos autores, muitos elementos alógicos, como já tivemos oportunidade de nos referir, um trabalho de pesquisa e de esclarecimento impõe-se necessàriamente, o que já se tem empreendido. Hoje a Metafísica retorna com outro esplendor, graças ao renascimento do estudo dos grandes autores escolásticos.

A categoria de substância tem sido o ponto de partida e o ponto de apôio dos estudos metafísicos. Em face da fluência, das transformações constantes, do que surge e do que perece, necessita o espírito humano admitir alguma coisa de estável e de fixo, alguma coisa que *sub-está*, que é sempre ela mesma, que é idêntica a si mesma, carácter antinômico do nosso espírito, o que já tivemos ocasião de analisar em grande parte.

A separação entre o homem, como espírito, e o homem, como corpo, oferece uma dualidade que nos parece pertencer a esferas diferentes. A relação entre corpo e espírito tem sido,

(1) Na verdade, Aristóteles considerava tais trabalhos como um estudo do "transfísico", mas o esclarecimento dêste ponto cabe à "Ontologia".

portanto, um dos temas mais importantes da metafísica. Um conhecimento íntegro da natureza, que reuna em suas linhas os resultados gerais de tôdas as ciências, a integração do saber universal, a investigação dos problemas mais profundos que escapam ao âmbito da ciência, a essência do universo, a raiz do ser, o interior do mundo, o fundamento mais profundo de tôdas as coisas, todos têm sido do âmbito da metafísica, que ultrapassa, transcende sempre o terreno do sensível, para penetrar no terreno que lhe é próprio: o dos objectos supra-sensíveis. Há seis possibilidades de respostas às grandes perguntas apresentadas pela metafísica:

1) há duas modalidades juxtapostas de ser, entre si irredutíveis distintas e separadas. É a resposta do dualismo;

2) a coisa em si é unívoca, portanto uma das modalidades tem de ficar reduzida à outra — a) ou o físico é reduzido ao espiritual, e temos o espiritualismo, ou — b) o espiritual está reduzido ao físico, e temos o materialismo;

3) nem o físico, nem o espiritual existem por si mesmos. Ambos são compreendidos como manifestações de um terceiro, que é uma unidade superior que os inclui, um elemento que os supõe e que anula, em princípio, tôda diferença entre o mundo psíquico e o mundo físico. Tal é a *concepção monista, teoria da identidade* ou *teoria da unidade;*

4) concepção que admite duas ordens dinâmicas, que se manifestam em diversos graus e que permitem estabelecer o dualismo entre o espiritual e o físico, e que representam as manifestações de um ser superior, transcendente a ambos, cuja criação é dualista, num opor-se a si mesmo, isto é, o existir finito é um manifestar-se dualístico e antagonista, que permite, por exemplo, a formação dualística do espírito humano, que é o *monopluralismo;* (1)

(1) O monopluralismo tem muitos pontos de semelhança com a concepção aristotélica-tomista. Em nossas obras sôbre temas metafísicos estudaremos êsses pontos de contacto e as variantes que surgem daí.

5) o ser é múltiplo e irredutíveis as suas partes a um ser único, e temos o *pluralismo;*

6) o criacionismo. O cosmo é uma criação da divindade.

Para compreendermos o dualismo tomemos um exemplo: a coisa sensível *casa,* encontramos em muitos exemplares singulares, mas só podemos compreender o facto casa, admitindo uma idéia, a qual é espiritual, imutável, que compreende as diversidades que caracterizam singularmente cada casa, que pode ser grande, estreita, pequena, alta, baixa, mas o conceito *é imutável.*

É a idéia ou melhor, a forma. Há assim um mundo de *formas,* que é um mundo das imagens primárias, um mundo de *tipos primários, arquétipos, que é um mundo imutável, eternamente* igual a si mesmo, e o mundo das aparências, das coisas singulares que se modificam, que se transformam, que mudam (como se vê em Platão).

Para Aristóteles, o ser singular está composto de matéria e *forma. A forma apodera-se da matéria, restringe-a, modela-a.* Desta maneira, a matéria é o fim, a finalidade da forma. Na Natureza, tudo aspira a formas e a fins superiores; é a concepção teleológica (*telos,* que, em grego, significa fim, dai *teleologia*). Dêsse modo, no princípio e no fim de todo processo evolutivo, há uma forma pura, incorpórea, que é Deus, o criador de tôdas as coisas, o modelador de tôda a matéria. Êste já é um pensamento criacionista, como o vemos em Tomás de Aquino e nos escolásticos em geral.

Descartes, estabelecia uma substância pensante, não extensa, e outra não pensante e extensa, o corpo. Uma não necessita da outra e podem viver independentemente, pois o corpo pode permanecer sem alma (para Descartes os animais eram puros autômatos). No homem, porém, combinam-se ambas *substâncias, a extensa e a espiritual.*

A atitude de Descartes ofereceu à Filosofia um problema: qual a influência, qual a interação entre o físico (extenso) e o

espiritual (inextenso)? Vieram, então, as diversas respostas da chamada *relação psico-física.* Fundou-se, com Fechner, a concepção paralelista. Assim como duas paralelas, pela geo*metria euclideana, não se encontram nunca, uma delas seria* o físico e a outra o psíquico, que seguiriam juntas, sem jamais se encontrarem. Para Fechner, o espiritual era o lado interior; e o físico, o lado exterior do mundo. Com essa concepção, procurava superar o dualismo.

Sempre verificaremos que os dualistas procuram vencer e superar o dualismo por uma interpretação que reduza um dos *aspectos ao outro. E é êsse o proceder do espiritualismo* e do *materialismo.*

O *materialismo* tem a seu favor alguns elementos. Favorecido, sobretudo pelas ciências, cujo objecto é sensível, o extenso, encontrou nestas, seus melhores argumentos.

Foi Demócrito, no Ocidente, o fundador do materialismo, o primeiro a descrever o mundo como composto de átomos, de unidades indivsíveis. Para Demócrito, havia átomos físicos, mais extensos e menos móveis, e átomos psíquicos, mais móveis, mais ágeis.

Demócrito compreendia o mundo mecânicamente organizado, sem a idéia de finalidade tão cara a Aristóteles. Os factos sucedem sem uma finalidade, (teleológica), mas obedecendo a fôrças mecânicamente dispostas, acabando, assim, com a diferença entre o inorgânico e o orgânico.

A concepção materialista de Demócrito conhece seus momentos de depressão e seus momentos de ressurgimento no pensamento humano. No século XVII e no XVIII, com La Mettrie e Holbach, toma o materialismo ao seu apogeu. Mas, aqui, o materialismo é singularista, conhece só uma espécie de *matéria, e o psíquico é explicado materialisticamente, pois a* alma está sujeita a leis mecânicas.

As funções psíquicas são explicadas como funções do cérebro. Vogt, Büchner, e muitos outros, surgem posteriormente. O materialismo é, assim, uma versão do naturalismo, e

subordina tudo, inclusive o acontecer humano, ao influxo das *leis* da Natureza. A sociedade humana é explicada materialìsticamente (materialimo histórico), e sôbre seus fundamentos constrói uma concepção do mundo.

O *espiritualismo* penetra na filosofia ocidental mais tarde que o materialismo. Para êle, a verdadeira realidade está constituída única e exclusivamente pelo psíquico, ao qual se reduz tudo quanto é material.

Distingamos, agora, o *espiritualismo* do *idealismo gnoseológico*. O primeiro é uma orientação metafísica, enquanto o segundo é uma orientação gnoseológica que afirma que a verdadeira existência está na consciência. Como é essa realidade, não interessa à teoria do conhecimento, porque seria um problema de metafísica.

Assim o espiritualismo aceita a decidida primazia do espírito para a explicação dos fenômenos psíquicos (espiritualismo psicológico) e ademais que o mundo se acha constituído, no seu fundo último, pelo espiritual (espiritualismo metafísico).

São assim duas formas de manifestação do espiritualismo. Muitas vêzes ambas combinam, como no caso de Leibnitz e Lotze, em que o psíquico e o espiritual são, no fundo, idênticos. O psíquico tem variados graus que vão desde a inconsciência absoluta até a consciência absoluta. Quando chega a êsse ponto, o espiritualismo é monista, pois o material é concebido como manifestação do espiritual. Há um espiritualismo dualista, como o representado por Descartes.

O ponto fraco dos espiritualistas-monistas consiste na dificuldade que encontram em explicar o espírito como imaterial, puro e simples. O têrmo espiritualismo, porém, tem tido, sobretudo nestes dois últimos séculos, diversas modificações no seu verdadeiro sentido, representando mais uma posição decididamente anti-materialista e anti-sensualista, que afirma a primazia do "espiritual" sôbre o material.

Êste sentido é mais polêmico que pròpriamente filosófico. Assim, há pessoas que sendo puramente idealistas se apresentam como espiritualistas, quando, na realidade, não o são.

O monismo, como já fizemos notar, propõe-se eliminar o dualismo "corpo-espírito", não reduzindo um ao outro, mas compreendendo-os como manifestações de um ser superior. Chamam muitos de "teoria bifronte", e seu maior representante é Spinoza. Para êle só existe um mundo único do real, que chamou de substância, natureza, Deus.

O mundo é apenas uma personificação de Deus, o qual não pode admitir outro ser. Deus é apenas a soma do existente; tudo é Deus, e tudo está nêle (panteísmo). Êste mundo se manifesta aos homens como pensamento e como extensão. E, em nós mesmos, essas qualidades do ser são evidenciadas em corpo e espírito, que não são justapostos, mas modos distintos de uma e mesma realidade.

O idealismo procura resolver o grande problema da coisa-em-si pela afirmação de que as coisas são apenas conteúdos do pensamento.

Dessa forma, elimina a coisa-em-si, e considera o mundo dos fenômenos só como um produto do eu. Fichte, filósofo alemão, é o representante desta orientação. Para êle, existe originàriamente uma substância, para a qual nos aproximamos, ao raciocinarmos sôbre nós mesmos.

Neste acto encontramos, desde logo, o *eu*, quer dizer, a consciência, a razão, a inteligência. Esse *eu* primário se encontra em inconsciente actividade. Produz êle não só a forma, mas o conteúdo do conhecimento. A existência de um Eu presume naturalmente a existência de um "não-eu", o qual não lhe é idêntico. Dessa limitação entre o eu e o não-eu, surge o mundo exterior como mundo dos fenômenos.

A quarta e quinta posições podemo-las expor assim: para o pluralismo, o mundo está composto de realidades independentes e mùtuamente irredutíveis. Desta forma, o pluralismo se opõe ao monismo.

O monopluralismo sustenta a independência das realidades, mas não nega que exista, directa ou indirectamente, uma interação que dá a unidade, fundada no ser.

Pode ainda o pluralismo admitir que a falta de interação entre as realidades não permite, não só qualquer redutibilidade de uma a outra, como ainda negar qualquer possibilidade de articulação, que é o que se chama de *pluralismo absoluto*. Outra tendência afirma que, sem deixar de haver independência e a ausência da intervenção, deve admitir-se, porém, um princípio qualquer, capaz de articular as múltiplas realidades, como é o pluralismo, defendido por William James e Proudhon.

Mas o monopluralismo, que citamos acima, escapa ao âmbito pròpriamente do pluralismo, como é clàssicamente apresentado, porque a pluralidade é formada dos *campos* múltiplos do Ser no seu manifestar.

Cada campo é irredutível a outro, no existir. São os modos do Ser, potencialmente infinitos, por isso.

Cremos ter assim exposto em linhas gerais, tão simples quanto é possível ao tratar-se de um tema de tal magnitude, o sentido da metafísica.

Passemos uma breve vista d'olhos sôbre os adversários da metafísica. Entre êsses vamos encontrar: o *positivismo* e o *criticismo*.

Para o positivismo, o único caminho do conhecimento é a experiência sensível, e o único objecto do conhecimento é o experimentável sensìvelmente. Essa é a teoria do sensualismo, que é a única teoria do conhecimento que pode criar o positivismo.

Nega o positivismo qualquer conhecimento fora do campo do sensível. Grande número de matemáticos e cientistas seguem esta doutrina.

Agora perguntam os filósofos: se os positivistas afirmam que não há outro conhecimento além do sensível, afirmam-no porque não podem atingi-lo ou negam totalmente o que esteja além do experimentável?

Se a resposta fôr a do primeiro caso, que permaneçam os positivistas fazendo seus livros de matemática e de ciências naturais, e deixem o filosofar para os filósofos. Mas se a resposta se prende ao segundo caso, afirmam, então, os positivistas que nada se dá fora do sensível.

Neste caso, repetem os filósofos, não haverá nenhum positivista que não compreenda que essa afirmativa é já metafísica, e a fazem ao tentar combatê-la? Terminam os filósofos por dizer que os *positivistas são metafísicos sem o saber*.

Além disso, o mundo não é o mundo das percepções, mas um mundo percebido, ou seja, a percepção não apreende a totalidade do mundo.

Quanto ao criticismo de Kant, já tivemos oportunidade de estudá-lo.

A posição céptica, também já examinada, procura opôr-se à metafísica pela alegação da impossibilidade do conhecimento suprasensível, mas, quando permanece apenas nesse terreno, pretende não ser anti-metafísica, pois apenas alega a impossibilidade, quer de uma afirmação, quer de uma negação.

Contudo, essa alegação já é afirmativa. Por isso, o cepticismo refuta-sse a si mesmo. »

VI

CIÊNCIA E SUAS POSSIBILIDADES — CIÊNCIA E METAFÍSICA — CIÊNCIA E A TÉCNICA — HISTÓRIA — VALÔRES

O conhecimento verdadeiro, que é a meta dos metafísicos, dizem muitos, pode não ser atingido através das buscas empreendidas por êles, mas cabe ao homem, ao menos, a possibilidade de ter um conhecimento relativo da realidade tempo-espacial. E essa é a tarefa da Ciência.

Ao encontrarmos no estudo preambular do que é a ciência, muito se aclarará o estudo sôbre a essência da filosofia.

Dissemos que a ciência nos dá a possibilidade de um conhecimento relativo da realidade tempo-espacial. Como tal conhecimento não nos satisfaz, continuamos, através da filosofia, à procura do absoluto, porque somos uns nostálgicos do absoluto, uns esfomeados de certeza.

A palavra ciência vem do latim *scire*, que significa saber. Como saber em geral, a ciência tinha o nome de *epistéme*, na Antiguidade grega, e constituía o conjunto dos conhecimentos, e era confundida ora com a filosofia, ora com a arte, ora com a técnica.

Com o decorrer do tempo, a diferenciação entre a ciência e a filosofia foi se processando progressivamente, até à conquista da autonomia das ciências particulares, e, sobretudo, quando da constituição da "ciência da natureza".

Pouco interessa hoje a história dessas distinções. O que se verifica, porém, é que a filosofia vai perdendo em extensão, para aumentar em conteúdo, aspecto que desde o primeiro ponto tivemos oportunidade de ressaltar. Na realidade, a filo-

sofia nada perdeu, porque o seu conteúdo ganhou, em compensação, um carácter mais nítido, permitindo se separasse muito bem o que é ciência do que é filosofia. (Hoje, porém, tais distinções já não são, para muitos, tão nítidas). Não se deve pensar que o saber científico consista apenas na mera experiência. Juntam-se também aos elementos empíricos, elementos apriorísticos. À averiguação do que é dado, acrescenta-se a investigação do suposto. À falta de método e de sistema se sobrepõe a ordenação, a estrutura, o sentido, a legalidade, a identificação. O carácter da ciência é o de ser limitada, pois a ciência, em todo momento, é "ciência do que é". A ciência está adscrita ao ôntico, enquanto a filosofia vai além de todo o quadro ôntico, e averigua, em seu último fundamento, em seu aspecto metafísico, aquilo que faz justamente que o que é *seja* (as essências).

(Já ressaltamos que *ôntico* refere-se ao ente; as formas ou estruturas do ente são chamadas ônticas, enquanto as do ser se chamam *ontológicas*). Assim a ciência se interessa pelo ser como ente, enquanto a filosofia pelo ser como ser.

Já vimos que o ser é para muitos filósofos, o gênero supremo, enquanto que os entes são os factos em que se actualizam os gêneros (1). Um homem, como indivíduo, é ônticamente existente. O princípio de identidade, por exemplo, é ontológico, não ôntico.

Afirmava Aristóteles que a ciência era um saber do universal, uma investigação das causas. Mas o conceito hoje de Ciência se especifica cada vez mais.

Vamos esclarecer: A ciência é ou deseja ser, pelo menos, a interpretação matemática da realidade objectiva. Ela abstrai e estuda ùnicamente as relações quantitativas. Não há ciência do singular; a ciência opera com conceitos, abstraídos de um conjunto de casos análogos.

(1) Na verdade, o ser, ontològicamente considerado, não é gênero, como veremos na "Ontologia embora o conceito de ser, lògicamente considerado, poderia, de certo modo, ser considerado como gênero.

Por meio da experiência e da experimentação, é que ela investiga essas relações quantitativas. (Não se julgue, porém, que a ciência não se interessa pelas relações qualitativas; embora em grau muito menor. Hoje, sobretudo, aparecem cientistas que investigam essas relações. Mas, sem que muitos sequer o suspeitem, são êles que caem inevitàvelmente no campo da filosofia).

A ciência coordena essas relações quantitativas por meio da indução e complementa-as por meio das hipóteses. E, com o auxílio da matemática, formula as leis do facto físico. É a matemátca o instrumento da sistematização científica; mas a matemática só pode dar uma solução abstracta e formal. Por si mesma, ela não pode resolver uma questão de facto. Mas aplicada à experiência, ela supõe uma medida prévia. É da precisão dessa medida que depende a exactidão dos cálculos. Mas, na verdade, só se pode medir o extenso, isto é, tudo quanto ocupa espaço ou se verifica no espaço ou é reductível a espaço: os corpos, e o movimento dos corpos, quando reduzidos a espaço. O que não se pode medir, tampouco se pode expressar em linguagem matemática, pelo menos pela matemática como ainda é considerada e, portanto, não tem sido objecto da ciência, porque se afasta da sua esfera de influência. Em conclusão: não há ciência do inextenso.

Podem êsses caracteres expostos serem estreitos demais para dar uma idéia da ciência, mas inegàvelmente a circunscrevem ao seu verdadeiro âmbito. Assim tôda a realidade objectiva, todo o mundo espacial, tudo quanto se pode medir, cabe à ciência. Assim, são ciências a mecânica, a astronomia, a física, a química. Mas quando penetramos na biologia, eis que nos surge um problema. É que os factos biológicos não são tão mensuráveis como os outros. Aí já não são mais aplicáveis os números fracionários, e sim, ùnicamente, os inteiros. Pode-se falar em uma vida, duas, três; não em "uma vida e 3/4". É que, na biologia, já trabalhamos com totalidades individuais. E assim também a atitude subjectiva, o processo psíquico, o processo histórico. Êstes, embora factos empíricos, só se desenvolvem no tempo e, por faltar-lhes maior espacialidade, não são mensuráveis. Seu conhecimento já não pode ser reduzido a fórmulas matemáticas.

Enquanto para as ciências físicas e naturais há uma exactidão, que é a exactidão que nos revela a matemática, para essas outras ciências prevalece apenas um certo rigor.

Então não há ciência do subjectivo?

Um dos erros dos cientistas do século passado consistiu em pensarem que todo o problema humano poderia ser reduzido a um problema científico, físico-natural. Julgavam (como os positivistas) que com o método indutivo, com os conceitos da causalidade e da lei imutável, poderiam incluir tudo no mecanismo imutável.

A verdade científica é relativa. Não só porque renuncia a penetrar até a última *ratio* (razão) das coisas, como porque só se aplica à parte objectiva da realidade tempo-espacial.

As leis centíficas não são imutáveis nem inderrocáveis. Até a própria matemática conhece, hoje, uma redução dos seus valôres axiomáticos. Poderosas hipóteses tornam-se fracas, e a ciência se vê forçada a constantes renovações que, de ano para ano, se tornam mais numerosas. Quão pouco já nos servem os conhecimentos do século passado! E que será a ciência daqui a cem anos? Não é assim ingênuo quando se diz que a ciência tem verdades inderrocáveis?

Houve no século passado, influindo sensìvelmente neste, a convicção de que a ciência era algo de sagrado, o que podemos chamar de *sacralismo* da ciência. Ninguém quer furtar à ciência seu valor real. Apenas êsse sacralismo foi consequência de uma falsa visão.

A ciência, realmente, é uma alta criação humana, um meio de domínio do homem sôbre a natureza. Graças à Ciência e à Técnica, interactuando-se constantemente, tornou-se a ciência um meio de libertação.

Não é missão da ciência penetrar nas entranhas da realidade, mas achar meios de ação positiva. No entanto, a ciên-

cia ao descobrir alguma coisa, descobre novo enigma. A noção concreta precede à abstracta, a técnica precede à ciência. O homem, antes de conhecer as leis da alavanca, conheceu *a alavanca e a usou. A ciência de hoje volta para a* técnica e lhe dá relêvo, a qual, por sua parte, contrbuiu para o maior desenvolvimento da ciência, e permite-lhe experimentações *empolgantes.*

Mas uma ciência pura quer destinos práticos. É dêste ponto de vista que é preciso julgá-la, para fixar sua hierarquia e admirar sua grandeza. Sem ciência e sem técnica, o homem não teria *história.*

Mas antes de passar para êsse tema, examinemos alguns *pontos importantes: Comte distingue a ciência abstracta da ciência concreta.*

A ciência abstracta, ou geral, tem por objecto as *leis* que regem certa classe de fenômenos; a ciência concreta, mais geralmente chamada de *natural,* "consiste na aplicação dessas leis à história afectiva de diferentes sêres existentes". Vê-se que Comte, aqui, tem um sentido muito particular do que seja abstracto e concreto; daí sua distinção.

Spencer chama de *ciências abstractas* a lógica e as matemáticas, que têm por objecto as relações abstractas sob as quais *se nos apresentam os fenômenos, as formas vazias,* com ajuda das quais os concebemos; e *ciências concretas,* as que têm por objecto os próprios fenômenos.

E entre estas distingue: ciências abstracto-concretas, a mecânica, a física, a química, por ex.; e ciências completamente concretas: a astronomia, a geologia, a biologia, a psicologia, a sociologia, etc.

Numerosas são as divergências existentes entre os filósofos para a classificação das ciências. As mais modernas classificações, *como as de Dilthey e Windelband* (Wilhelm, 1848-1915), já revelam uma outra fase da ciência. Esta, depois de estar unida à filosofia, separou-se dela, para tornar novamente,

em certos pontos, a confundir-se com ela. Sintèticamente, partindo do objecto da ciência, podem ser classificadas como:

a) ciências de objecto real; ciências da natureza e as do espírito;

b) ciências de objecto ideal — por ex. as matemáticas.

Muitas críticas se poderiam fazer a essas classificações. É preciso distinguir bem as relações entre tôdas essas ciências e a filosofia. Ademais, o critério dos objectos não é o único, como salienta Ferrater Mora, pois é preciso considerar também a finalidade das ciências, o problema das chamadas ciências normativas, se, por exemplo, a técnica é um fazer e não um saber, e se a técnica pode ser eliminada da estructura do saber científico (o que não acreditamos) e, depois, a fundamentação filosófica do saber teórico, o que vincula uma ciência particular com as outras e com o geral. Desta forma, inúmeros *problemas ficam propostos, os quais a filosofia terá* de discutir e procurar soluções.

Entretanto, se quisermos partir do objecto, podemos *compreender* essa classificação; não esgotamos porém o problema. Senão vejamos:

Todo pensamento é pensamento de algo, e êste algo é o objecto do pensamento, que jamais se identifica com êle.

Penso: "êste livro está em cima da mesa". O objecto do pensamento é estar êste livro em cima da mesa. É uma situação especial dêste livro que poderia estar em outro lugar, na estante, como estará amanhã, certamente. Êsse pensamento, dessa situação, não é algo material, nem está no espaço. Mas *o livro e a mesa estão.*

Assim o estuda a lógica formal, para a qual o objecto tem uma extensão vasta. Tudo o que é capaz de admitir um predicado qualquer, tudo o que pode ser sujeito de um juízo, é objecto. É a noção geral da lógica.

O livro é alguma coisa de que temos consciência por uma experiência sensível, por percepção externa. É um *objecto físico.*

Todos êsses objectos são *temporais,* estão imersos no que se chama o curso do tempo. Mas êsse livro está, além do *tempo,* no *espaço* também. Os objectos psíquicos estão no tempo, não no espaço.

Uma representação, uma emoção não ocupam espaço. Isso não quer dizer que os objectos psíquicos não tenham uma referência espacial indirecta; pois todo facto de consciência pertence um sujeito consciente, que embora não seja espacial, está adscrito a um corpo.

Mas há objectos que não estão nem no tempo nem no espaço: são os objectos ideais; por ex. os números, as figuras geométricas, as relações, os conceitos e os pensamentos em geral (não o pensar, como acto psícologico, que está no tempo). Temos ainda os objectos chamados de *objectos metafísicos,* por ex. a coisa-em-si de Kant, a substância, que são conhecidos através do raciocínio, segundo alguns filósofos, ou por actos imediatos, como a intuição intelectual de Schelling (1755-1854), ou pela intuição não-racional de Bergson, ou pela intuição mística, dos místicos, etc. Temos os *valôres* que são qualidades de uma ordem muito especial, que não se referem ao ser do objecto, mas ao seu *valer,* à sua dignidade.

Nada dissemos aqui que não tenhamos já analisado em outros tópicos. Pois bem, fundando-nos no objecto, podemos chegar a uma classificação da ciência:

a) *Ciências da natureza,* cujo objecto é a natureza, como conjunto de objectos e sêres, tempo-espaciais, a realidade corporal, tanto inorgânica, como orgânica, enquanto não é produto da ação humana. O corpo humano é um objecto natural.

b) *Ciências do espírito* que estudam o âmbito pròpriamente humano da realidade, o homem em sua peculiaridade e como criador, homem do mundo da cultura, e a própria cultura. Enfim, todo o objecto cultural que é tudo quanto êle cria ou modifica.

Vemos assim que, modernamente, as classificações da ciência dão a esta um âmbito muito maior, fundindo-se novamente em alguns aspectos com a filosofia, que permanece sendo o saber do geral, com o todo como objecto, enquanto as ciências têm, por objecto, o particular ônticamente considerado. O ontológico permanece sendo objecto da filosofia, e a ciência se contenta com o terreno do ôntico, sem transcendê-lo nunca. Entretanto veremos que tal é impossível porque a ciência, hoje, sem que o queira, penetra no terreno da filosofia, como esta é levada a penetrar no terreno da ciência.

Estamos numa época de revisão de valôres, de transições profundas, e é natural que tanto a filosofia como a ciência sofram a influência do momento histórico. A ciência, ao influir na filosofia, leva-la-á a terrenos novos, inesperados, cujas conseqüências ainda estamos, em grande parte, longe de poder prever.

° ° °

Dissemos há pouco que sem a ciência e a técnica, o homem não teria História.

Originàriamente a história significa investigação, mas uma investigação de índole especial que se opunha à teoria e ao sistema.

Já vimos que teoria, no sentido usado pelos gregos, significa contemplação, visão, de onde a contemplação racional visão inteligível.

A vida teórica opõe-se à vida prática, mas também à vida poética, porque não é, como estas, ação imanente ou transcendente, mas uma atitude expectante, pensamento e, em última análise, aquilo que equivale também à contemplação: intuição.

No significado actual, *teoria* é uma forma do conhecimento científico consistente em unificar diversas leis sôbre um aspecto da realidade. *Sistema* é todo conjunto de elementos de qualquer ordem, relacionados entre si e harmonicamente conjugados.

Quanto à História, hoje, é de uma ação coerente do desenvolvimento da cultura humana. Há uma sucessão de factos reais e há uma concepção dêsse processo. A primeira constitui a crônica, a enumeração indiferente e anedótica dos casos ocorridos; a segunda, a seleção e a coordenação dos factos históricos (1).

A cronologia e a história se compenetram sem deixar de ser disciplinas distintas. Necessita o historiador dos materiais que fornece o cronista, mas dá preferência aos adequados, elabora-os, dá-lhes um sentido, porque nem todos os factos que acontecem são históricos.

É preciso alguma coisa de peculiar para que êles tenham o carácter de históricos. E êsse carácter lhes é dado pela influência ponderável que lhes é atribuida na seqüência do processo evolutivo.

Por exemplo, em tal dia nasceram muitas crianças. Mas, uma delas, talvez dê àquela data um carácter histórico, como o dia do nascimento de Napoleão Bonaparte ou de Shakespeare. Um simples facto, que foi considerado sem grande importância, ou foi apreciado como simples, pode gerar ou influenciar acontecimentos futuros. Diz-se, então, que êsse facto foi um *facto histórico*.

O historiador descreve o valor histórico dêsse facto. Não é difícil compreender quantas disposições de ordem psicológica, condicionadas pelo tempo e pelo espaço, intervêm nessa apreciação.

Há variabilidade na apreciação dêsses factos, e essa variabilidade se manifesta no historiador que pode dar mais valor a um facto do que a outro. Assim é que episódios, julgados importantes, podem perder essa importância, enquanto outros, que foram recebidos friamente, podem ter avaliações maiores.

(1) Essa enumeração indiferente e anedótica dos factos constitue o *historial*. Veremos em outros trabalhos que o têrmo histórico oferece outras acepções que, por hora, não nos cabem estudar.

E como penetram nessas avaliações as perspectivas do historiador é que se fala na maior parcialidade ou imparcialidade dos mesmos no julgar os factos. Os interêsses de hoje modificam as apreciações dos factos passados.

Num conceito restrito de ciência, poderíamos dizer que a história não é ciência, porque não se pode matematizá-la. Nela não se emprega o método indutivo nem a medida aritmética. Seu tema é a actividade do homem que é o sujeito e não o objecto da história.

Poder-se-ia, no entanto, objectar que o protagonista do drama tem por cenário a realidade tempo-espacial. Não actua no vazio, mas no choque áspero com o seu contôrno biológico. Mas, para a história, o decisivo não são as circunstâncias externas, como o é a reação do homem para enfrentá-las. Povos que actuam no mesmo ambiente geográfico, tiveram história diferente. Não há dúvida que as condições físicas influem. Um povo, privado de costas marítimas, não realizará façanhas náuticas. É uma explicação simples, simples demais. O homem não criou sua cultura adaptando-se ao meio; mas a emancipação é o tema da história (1).

Quando analisamos a realidade tempo-espacial, distinguimos dois processos, assim como na unidade da consciência devemos distinguir o dualismo entre o objecto e o sujeito, sem pretender dividí-lo com um só golpe. Ao processo natural, opomos o processo histórico, como à actividade subjectiva, a objectiva.

O positivismo, por exemplo, quis ver na evolução histórica sòmente a continuação da evolução material, isto é, um processo sujeito a leis físicas e fatais, um nexo de causas e efeitos, sem fins nem motivos. Os factos reais não se amoldam a uma concepção abstracta, por lógica que pareça. A obra da vontade humana é uma coisa, e a das energias natu-

(1) O estudo dos factores emergentes e predisponentes (que o fazemos em "Lógica e Dialéctica") quando aplicados à História da Cultura são examinados em nossa obra "Filosofia e História da Cultura".

rais, outra. O rio, a árvore, o próprio homem são criações da natureza; mas o tear, a Bíblia são criações históricas. (Pertencem ao mundo da Cultura).

Enquanto a ciência se ocupa do geral, a história se ocupa com o singular: um indivíduo, uma classe, um século, um povo, um episódio, algo que transcorre, uma experiência única, que não voltará a *repetir-se*, que só persiste na memória.

A ciência pode comprovar suas conclusões: a história, não. Só pode comprovar factos cronológicos. Nela não podemos experimentar. Não sabemos se outros homens, nas mesmas condições, não procederiam de outro modo. À exactidão, que encontramos na ciência, corresponde apenas, um certo *rigor* na história.

A ciência abstrai seus conceitos de uma multiplicidade de factos análogos, enquanto a história não pode fazer o mesmo, porque os acontecimentos são únicos. Não se conclua daí a inutilidade da história. Ela nos dá magníficas lições, e todos verificarão que se pode estabelecer uma distinção importante: a diferenciação entre o facto histórico, que não se repete, do facto sociológico, *que se repete* ou *é repetível*. Verifica-se então que o *variante* é o campo da história, enquanto que o *invariante* é mais o da sociologia.

A história estuda o homem em tôdas as fases de sua complexa actividade. É também uma lição de psicologia, e por não se referir a temas abstractos, examina o desenvolvimento real da cultura humana, da técnica, etc. A história ensina-nos que a personalidade humana, no conflito com o mundo adverso, não é alguma coisa desapreciável.

A obra histórica é também a obra da vontade, do esfôrço, do sacrifício do homem. É uma epopéia heróica que nós, cada um de nós, está intimado a continuar, protagonizando-a.

Se examinarmos os factos históricos, verificamos que não se processam tão desordenadamente como pensam tantos. A análise do passado nos revela certa continuidade coerente dos factos. Vemos actos individuais condicionados por ações co-

lectivas. Há uma razão atrás da história. Encontraremos aí uma lei?

Vejamos as diversas interpretações:

a) a razão da história está na Providência Divina, afirmam os crentes, que vêem nos factos históricos a influência do Criador;

b) a dialéctica racionalista hegeliana vê uma Razão suprema nos factos que realizam o ciclo da Idéia;

c) o materialismo econômico vê na história a actualização das fôrças de produção e das suas relações, as quais determinam os factos.

Tôdas essas interpretações têm seus adeptos. No entanto, não satisfazem porque apreendem aspectos parciais da realidade. Como os factos sociais apresentam uma estranha variedade no seu acontecer, uma multiplicidade de incidentes, surgem teorias diversas. E como não é possível ainda captar o total da história, surgem essas interpretações parciais. Pertence êste tema à filosofia da História.

Recordemos que, em tôda a história, surgem homens que lutam por oprimir e dominar outros ou dêles se utilizarem, e homens que lutam por libertar-se dessa utilização.

O homem subleva-se contra o destino, e em seu acto de rebeldia deixa de ser o simples animal para ser homem. Luta contra a natureza; luta contra seus semelhantes; luta contra si mesmo. É uma tríplice luta. A vontade aspira a superar o obstáculo que se lhe opõe, a emancipar-se de tôda limitação, a afirmar-se em tôda a sua plenitude.

É o mito de Prometeu e Fausto — dois grandes rebeldes a desafiar o poder supremo!

° ° °

Em todos os actos, ante todos os factos, o homem define, analisa, estima, aceita ou repudia o que se dá. Sôbre todos os factos, dá-lhe um epíteto, adjectiva-o, elevando-o, engrandecendo-o ou diminuindo-o, envilecendo-o.

Êsses epítetos são distintos dos adjectivos que expressam qualidades. Êsses epítetos não tiram nem põem nenhum atributo. Se eu digo que isto *é útil* ou inútil, belo ou feio, bom ou mau, nada acrescento, nem tiro dos atributos que têm, porque *isso* continua sendo o que é. São as *valorações* tais actos de dar epítetos às coisas ou factos. A história é uma valoração da actividade humana. Ela nos conta a criação, a descoberta dessas valorações, como também a transmutação, a oposição e a concordância que entre elas se possam verificar. Por iso se nos impõe, agora, que penetremos no tema da *valoração*, para que, a pouco e pouco, se evidenciem os elementos principais que nos permitirão esclarecer os fundamentos da filosofia.

° ° °

Em todos os actos, ante todos os factos, o homem define, qualifica, estima, aceita ou repudia. Se vejo êste livro, posso dizer que êle é rectangular, que é pesado, que é vermelho ou azul. Mas posso também dar-lhe certos epítetos que o engrandecem, quando o chamo de útil, benéfico, belo, ou que o diminuem quando o chamo de prejudicial, feio, etc. Posso dizer que êste livro está em cima da mesa, está ao lado direito do cinzeiro. Em tudo quanto tenho dito, afirmei factos ou relações que verifico estarem ou se darem nas coisas de que falo.

O rectangular posso ver na forma estereométrica do livro; também que é pesado, avalio quando o seguro; que é vermelho, indica-me a visão; que está em cima da mesa e ao lado direito do cinzeiro, também posso intuir tudo isso. Mas quando digo que êle é útil, benéfico, belo ou prejudicial ou feio, não estou me referindo a aspectos que posso intuir pela intuição sensível. Ao chamá-lo de belo ou de feio, nada tiro nem nada ponho no livro. No entanto, se o chamo de vermelho é que êle se me apresenta dessa côr. Ao chamá-lo de belo ou feio, não acrescento nem tiro nenhum dos atributos que êle tem. Realizo uma *valoração*.

A história humana é uma valoração da actividade do homem. Ela relata a criação, a descoberta de valorações, como também a transmutação, a oposição e a concordância das valorações.

Tôda reação humana apreciativa ante um facto ou um acontecimento é uma valoração. A valoração é uma apreciação de valôres.

É a *axiologia* a disciplina que estuda os valôres, sua gênese, transformações, mutações, etc.

Impõe-se antes de tudo que estudemos o *valor*. Os valôres são objectos específicos e o seu estudo pertence à Ontologia. Mas podemos caracterizar alguns aspectos que são suficientes para dêles nos dar uma visão. Os valôres não se ligam ao ser dos objectos, mas ao seu *valer*, à sua dignidade. Ao afirmarmos que um objecto vale ou não vale não acrescentamos nem tiramos nenhum dos seus atributos.

Perguntará o leitor: são os valôres algo em si mesmos ou valem para nós, ou estão nas coisas?

A ciência dos valôres é uma disciplina nova, que, sobretudo depois de Nietzsche, começou a tomar corpo na filosofia e a ter um campo próprio de ação.

Três são as doutrinas principais que estudam os valôres:

1) A *platônica*: para esta os valôres são independentes das coisas. São algo em que as coisas valiosas estão fundadas. Desta forma, um bem só seria um bem pelo facto de participar de um valor, situado numa esfera metafísica. Os valôres seriam assim absolutas existências, independentes das coisas.

2) A *nominalista*: por essa doutrina, os valôres são relativos ao homem ou a qualquer portador de valôres. Êstes seriam assim subjectivos, porque seria o sujeito o criador dos valôres, quais consistiriam apenas no ser uma coisa considerada valiosa, no produzir agrado, etc.

3) A *doutrina de Scheler* é a teoria da apreciação. Nega, como o nominalismo, a independência dos fenômenos esti-

mativos éticos. Aceita a subjectividade, mas limita-a pela apreciação do valor que está na própria apreciação ou que se revela mediante a apreciação, quando não é produzida por ela. Há, assim, para Scheler, uma *base material do valor* (1).

Há uma distinção na lógica moderna quanto aos juízos:

a) juízos de existência;

b) juízos de valor.

Nos primeiros se diz de uma coisa o que a coisa é. Enunciam-se propriedades, atributos, predicados dessa coisa que pertencem ao seu próprio ser. Os juízos de valor enunciam algo que não se junta nem se tira à existência nem à essência da coisa.

Vê-se assim que os valôres não são coisas nem elementos das coisas.

Pela teoria relativista (a nominalista) é o agrado ou desagrado que nos produzam as coisas que nos revelam os valôres. Pode uma coisa nos agradar e ser má ao mesmo tempo. Por outro lado podemos discutir sôbre os valôres. Não podemos discutir, porém, sôbre o agrado e o desagrado, por serem subjectivos. Por ex. a beleza de um quadro pode agradar ou não; mas podemos discutir sôbre ela. Ora, se podemos discutir é que há alguma objectividade nos valôres e não são apenas uma relação. Os inventores de valôres, no sentido nietzscheano, os descobridores de valôres, revelam valôres que até então ninguém havia percebido. Mas, depois dessa descoberta, outros vão senti-los. As margens do Reno, as montanhas que o cercam, não tinham, antes do movimento romântico, o valor que êste foi descobrir e revelar. Desde então, as margens do Reno, começaram a ser motivo de inspiração e fonte de emoções estéticas mais profundas.

(1) Na "Axiologia", estudamos os principais temas do valor e o processo histórico correspondente, bem como propomos uma solução decadialéctica à sua problemática. Ademais, nessa obra, estudaremos as concepções da escolástica, muito mais sólidas que as propostas pela filosofia chamada moderna.

Foi Lotze quem disse que os "valôres não são; os valôres *valem*". (Lotze, 1817-1881). — Uma coisa é valer e outra é ser. Os valôres não têm a categoria do ser, mas a do valer. A coisa que vale não é mais ou menos que a que não vale; a coisa que vale é algo que tem valor. O *ter* valor é o que constitui o *valor*. Ter valor não é ter um ente, ou seja, uma realidade entitativa a mais.

Vejamos um exemplo: a côr exige espaço. O que tem côr ocupa espaço. Mas podemos separar mentalmente a côr do espaço. Mas valor e a coisa que tem valor não podemos separar onticamente. Desta forma, vemos que o valor não é um ente, mas algo que implica a coisa e implica o sujeito. Esta é a opinião de Scheler.

São os valôres absolutos ou relativos? Valem hoje e, amanhã, não valem? Neste ponto, trava-se uma grande polêmica na filosofia.

Há nos valôres um aspecto variante e um invariante. A prudência, como invariante, é uma virtude que faz evitar a tempo as inconveniências ou perigos. Mas o senhor feudal era prudente quando se armava; o burguês, hoje, é prudente quando se cerca de bons documentos, etc. Êste é o aspecto variante.

Todo valor tem um contra-valor. Bom e mau — corajoso e covarde — forte e débil — belo e feio. É o que se chama *polaridade dos valôres.*

Ademais os valôres revelam uma *hierarquia,* pois uns valem mais que outros. Neste caso, o valor tem um valor.

Um valor que tem valor pode ter mais que outro da mesma ordem. Assim um bem pode ser mais que outro bem.

Conseqüentemente, em síntese, os valôres revelam:

1) Polaridade.

2) Hierarquia.

3) Escalaridade.

Há valôres que estão hieràrquicamente mais alto, e outros, conseqüentemente, mais baixo. Scheler apresenta a seguinte hierarquia:

Valôres religiosos: santo e profano.
" éticos: justos e injusto.
" estéticos: belo e horrível.
" lógicos: verdade e falsidade.
" vitais: forte e débil.
" úteis: adequado e inadequado — conveniente e inconveniente.

Essa hieraquia, no entanto, não é aceita por todos. Há quem não considere os valôres religiosos como os mais altos. Um artista poderia considerar os estéticos; um utilitarista, os utilitários; um lógico, os lógicos. E assim por diante. Nietzsche, (Friedrich, 1844-1900), por exemplo, combateu a escala de valôres de nossa época mercantilista, na qual predominam os valôres utilitários, sem, no entanto, considerar os religiosos os mais altos e sim os vitais, e os éticos. Quando se fala em transmutação dos valôres é que se quer derrocar a escala predominante e instaurar uma nova. Tôdas as eras da humanidade conheceram suas escalas de valôres. Ora predominam uns, ora predominam outros. Essa classificação de Scheler pode ser ampliada, como muitos têm feito. É natural que, na axiologia, haja tanta divergência sôbre a classificação dos valôres.

Muitas escalas foram propostas e para darmos alguns exemplos vamos citar os socialistas que, por exemplo, se dividem quanto à escala dos valôres. Os marxistas colocam, no ápice, os utilitários; os anarquistas, os valôres éticos; os fascistas, os valôres vitais, em parte, e os utilitários; os cristãos, os religiosos.

Individualmente, há escalas de valôres porque a ordem pode ser mudada. Digamos, por exemplo, um homem sinceramente religioso pode dar uma ordem assim: valôres religiosos, éticos, utilitários, vitais, lógicos e estéticos, por último.

VII

ANÁLISE UNITÁRIA DA FILOSOFIA

Ante a multiplicidade dos objectos do conhecimento e das conquistas feitas, é natural que o nosso espírito, por seu processo eminentemente racional, deseje dar à filosofia uma unidade, torná-la, enfim, a ciência da unidade, a máxima unificação de todo o nosso conhecimento.

A filosofia que já foi todo o saber teórico, com os gregos, e que a pouco e pouco se separou da ciência, nunca perdeu seu sentido universalizante e unitário. Assim tudo quanto é, quanto existe, tudo quanto constitui o nosso mundo das formas mutáveis ou o nosso mundo de formas imutáveis, tudo, enfim, constitui o objecto da filosofia.

Todos os grandes problemas de tôdas as disciplinas, tôdas as grandes e maiores dificuldades que surgem, são dificuldades que cabem à filosofia analisar e resolver. Dessa forma, o filósofo é uma espécie de supervisionador de todo o conhecimento; é quem liga um facto isolado à cadeia dos factos maiores, procura a relação que prende, que associa uma idéia a outra, um facto a outro. Procura as leis das leis, as constantes das constantes, ou por que tal se dá ou não se dá.

Nas experiências de laboratório, encontra muitas vêzes o físico problemas que transcendem a experiência. Ei-lo interrogando o que é a energia, o que é o movimento. Não lhe podem satisfazer sempre as meras experiências. Quando interroga assim, apela para o filósofo que está nêle ou então, impossibilitado de seguir o caminho que transcende o seu mister, deixa ao filósofo concluir o que êle não poderia concluir apenas com os meios de experiência.

Desta forma a filosofia é a transcendência de todo o saber fragmentário das disciplinas particulares. Cada uma dessas disciplinas interessa-se por um campo, uma região, que é o seu objecto.

E onde tôdas as regiões do saber vêm lançar seus raios, é na filosofia, o saber *mater* de todos os saberes, a sublime e nunca suficientemente louvada filosofia, cujo brilho os adversários nunca conseguiram empanar.

Por entre a multiplicidade dos factos, tem o homem duas funções intelectivas para entendê-las. Uma analítica, a intuição; a outra, sintética, a razão.

Assim tôdas as coisas, todos os factos que sucedem, quer do mundo exterior, quer do mundo interior, revelam o que são em sua singularidade, mas também o que são em sua generalidade.

Para *conhecer* êsse universo de factos variados e heterogêneos e para reconhecer o que nêles há de homogêneo e invariante, a razão e a intuição trabalham juntas como funções oragnizadoras.

Um dos problemas mais importantes da filosofia coloca-se aqui: é o do conhecimento. Quais os limites do nosso conhecimento, como se efectua, qual a sua natureza, etc., todos êsses aspectos, os quais já estudamos, são os grandes problemas que permanecem constantes em tôda a filosofia. Não interessam êles apenas à filosofia, porque são propostos e colocados em tôda a ciência particular. Desta forma, a filosofia é constantemente chamada para examiná-los, e por entre os debates dos cépticos, dogmáticos, racionalistas e idealistas, o problema da verdade é sempre colocado. Até onde é verdadeiro o nosso conhecimento?

Esta pergunta impõe exigente de respostas. Que é verdade?

Ora todos sentem que a verdade é uma identificação entre a representação que temos de um facto e êsse facto. Se o que enunciamos de uma facto esgota tôdas as notas dêsse facto, diremos que êsse enunciado é verdadeiro. Assim a verdade é uma possibilidade ideal.

O verdadeiro é o que se coaduna com êsse conceito de perfeição que formamos como uma meta a ser atingida, cuja exactidão nunca sentimos alcançar, porque é da natureza humana do conhecimento a insatisfação, que anima o homem a procurar sempre.

Não admitimos graus na verdade, porque a perfeição não admite graus. O nosso conceito de perfeição é sempre a negação das gradações. Assim a verdade é o supremo ideal que a razão criou e tôdas as verdades parciais, tôdas as verdades que não têm êsse atributo da perfeição, são apenas empregos falhos dêsse conceito supremo de valor que damos ao inatingível. Tôda idéia de Deus inclui a de verdade. Nenhum crente atribuiria ao seu Deus uma negação da verdade, porque todo Deus tem como atributo a perfeição.

Se a certeza muitas vêzes nos satisfaz e nos parece ser a verdade, é que no conceito da certeza damos algumas das mais profundas significações da verdade. A certeza é apenas uma aparência da verdade, é como esta se nos mostra, mas transeunte, passageira.

É como um mensageiro, um arauto que nos anuncia a deusa suprema, que, pela sua magnificência, permite-nos imaginar a majestade da verdade; mas apenas nos sugere o que ela é e não nos satisfaz.

O problema da verdade é um problema importante, porque da solução dêle temos a solução da luta entre o cepticismo e o dogmatismo.

Mas apliquemos nosso método para resolver tão magno problema.

Em vez de respondermos à pergunta "que é a verdade, que é o verdadeiro?" perguntemos: por que colocamos a pergunta? Empregamos, aqui, pràticamente, o nosso método dos indícios.

Como se apresenta o conceito de verdade para os filósofos?

Ora como uma identidade entre o conhecimento e o conhecido, ora como a adequação entre o facto e a idéia, ora como a coerência do pensamento consigo mesmo, como o põem o idealistas...

As enunciações são muitas, mas em tôdas está incluída sempre o que ela quer dizer. Identidade ou adequação e a coêrencia dos idealistas são sempre a mesma identidade. A verdade transparece como o desejo de uma identidade entre o objectivo e o subjectivo, entre o cognoscente e o conhecido. Perguntamos, agora: não são essas as intenções mais profundas da razão? Não é êsse conceito de verdade, um conceito puramente racional? E é apenas racional o nosso conhecimento? Não. Nosso conhecimento é também intuitivo, prático, singular. Uma singularidade é indefinível e, portanto, inidentificável.

A verdade do autenticamente singular o é apenas consigo mesmo.

A verdade é *ser* aqui. A verdade da intuição não é uma adequação, mas apenas o próprio ser ou o próprio *sendo*. Há assim em tudo uma verdade que é ser ela mesma. Quando captamos uma imagem de um facto, captamos parte dêsse facto. A verdade racional de um facto é a parte de razão que podemos adequar ao facto: então temos uma verdade racional. A verdade intuitiva de uma facto é-nos dada pela prática, porque não aprendemos, intuitivamente, tudo quanto o facto é, mas apenas o que é como singularidade, e generalizamos essa singularidade pela razão. Então a verdade, concretamente, que podemos conceber, é a conjungação do conhecimento que temos de um facto, racional e intuitivo em sua reciprocidade. Mas, qual o valor dêsse conhecimento? Como saber que êsse conhecimento é verdadeiro?

Se êle não ofende a coerência das normas dialécticas do conhecimento, dentro dessas normas é a imagem verdadeira.

E se é verdadeira, comprova-o a prática, porque o homem também domina a natureza, e nesse domínio está um dos elementos da verdade. Mas não podemos identificar êsse conhecimento com o conhecido, porque estamos reconhecendo que o conhecimento é apenas parcial.

Responderemos assim: o conhecimento racional, como tal, pode ser verdadeiramente racional; como intuitivo é o conhecimento do heterogêneo, do diferente e pode ser verdadeiramente intuitivo, e recìprocamente, o conhecimento intuitivo e racional se completam e nos dão um conhecimento concreto. Se aumentamos os meios de conhecimento, se aumentamos as possibildades de penetrar em outras notas das coisas, êsse conhecimento novo não anula os anteriores, mas o completa. Dentro de um campo, temos uma verdade, dentro de outro, temos outra. Assim como posso ter uma verdade física de um corpo, posso ter a verdade química dêsse corpo também, sem que uma exclua a outra. A verdade tem às mesmas características da liberdade.

A minha liberdade não é a falta de liberdade de outrem. Assim há um conceito racional e universal de verdade, como uma grande possibilidade ideal, e há a actualização dessa verdade, que é acto, que é, portanto, conseqüente com o acto, que é sempre o determinado.

Construir com a verdade um conceito de perfeição, um ser-em-si, é uma forma abstracta de compreendê-la; é compreendê-la apenas por um aspecto. Compreender a verdade concretamente é fazê-la descer do mundo das abstrações. Uma verdade sem fundamentos reais, existenciais, seria uma verdade inane, um fantasma a pairar como uma sombra a cobrir o nada. A verdade como concreção é a verdade viva, palpitante, criadora (1).

* * *

(1) Em "Teoria do Conhecimento" fazemos a análise decadialéctica da verdade, para alcançar a verdade concreta dialéctica.

Já estudamos o conceito de absoluto e relativo e pouco podemos acrescentar. Ambos são conceitos que nos dão a razão e a intuição.

São antinômicos, mas inseparáveis. A afirmação do absoluto não nega o relativo, como a idéia de relativo não se mantém sem sua contradição. Não concebemos o condicionado sem o incondicionado, o determinado sem o indeterminado. Êsses conceitos polares refletem no espírito a grande polaridade de tôdas as coisas: as antinômias que se complementam.

* * *

A ciência estuda a parte, estuda o particular, é o saber teòricamente organizado do particular. A ciência *sabe,* a filosofia *quer saber,* a religião *crê,* a arte *cria.*

Não há ciência sem objecto e o objecto da ciência é o regional, o particular. A ciência é o conhecimento do finito por suas causas imanentes. A ciência não transcende o seu objecto, já vimos.

A religião crê. Uma religião, racionalizada, deixa de ser pròpriamente uma fé. A religião é a aceitação de que podemos penetrar no transobjectivo, no transcendental, no transinteligível pela fé.

A arte não quer saber, não quer apenas crer, mas criar. A arte é a manifestação do homem como criador. Todos nós temos a idéia de algo que é o supremo dos nossos desejos, o perfeitamente desejado, a beleza suprema. A arte é essa constante aproximação realizada em obras pelo homem. Todo o verdadeiro artista tem um ideal de beleza que deseja concretizar, actualizar, tornar real.

Êsse actualizar, êsse passar da potência ao acto, da mera possibilidade à realidade, é criação. O artista é um criador.

Só quando o homem, depois de seu grande drama evolutivo, quando chegou à fase da criação estética, sentiu que tudo, tudo tinha um criador, um supremo artista, realizador de tôdas as coisas.

Deus tem sempre, em sua essência, o atributo do artista. Dar vida ao inerte, dar forma ao informe, dar significação ao que nada significa, é criar, é tornar real o que apenas era sonho, desejo. O artista é um criador. E Deus, em quase tôdas as concepções religiosas que aceitam a criação, é sempre um grande esteta, um grande amante da beleza, da perfeição, porque é o artista supremo.

Mas há, aqui, uma diferença fundamental. Deus, como criador, não cria dando ordens novas ao que já é existente, como o faz o artista.

Êle cria o que recebe a forma, o que não havia antes, como tal.

O artista reune numa obra o que já existe; Deus cria *o que* ordenará, que antes era nada; por isso se diz que cria *do nada,* pois a criatura, antes, não era um existente, nem como parte nem como todo.

COSMOVISÃO

(VISÃO GERAL DO MUNDO)

I

COSMOVISÃO (VISÃO GERAL DO MUNDO) FILOSOFIA DO CONDICIONADO, DO INCONDICIONADO E DA RELATIVIDADE

O que é a "Visão Geral do Mundo" (Cosmovisão), que ora iniciamos, pode ser exposto, em suas linhas gerais, da seguinte forma: da soma geral dos conhecimentos, os filósofos organizaram, sistemàticamente ou não, uma perspectiva geral do mundo, uma espécie de panorama geral de todo o conhecimento, formando uma totalidade de visão, uma coordenação de opiniões entrelaçadas entre si.

Com essa sistematização lhes é possível formular, não só uma opinião geral de todo o acontecer, mas também compreender e relacionar um facto individual com a visão geral formada do todo.

Vamos examinar as posições que se manifestam nas diversas correntes filosóficas, como também *construir* uma perspectiva geral, dentro do quadro do conhecimento da filosofia, que nos sirva de ponto de referência para a análise das diversas correntes e também de ponto de apoio para uma perspectiva mais geral do conhecimento, sem desprezar as tentativas já feitas.

° ° °

A ciência tem a sua "visão geral do mundo", chamada também "concepção científica do mundo", que é uma idéia geral da organização do cosmos material, segundo os descobrimentos científicos.

Ela forma uma imagem do mundo pela generalização dos dados parciais da ciência e é, por isso, susceptível de modifi-

cação e desenvolvimento, segundo o progresso da própria ciência. Entretanto, a cosmovisão é dada como uma totalidade e é inalterável. Salientamos esta diferença entre a cosmovisão e a imagem do mundo, para evitar cnfusões muito comuns. A imagem é variável, enquanto a cosmovisão é inalterável.

A cosmovisão, como disciplina da filosofia, só foi perfeitamente delineada em nossos dias. A concepção do mundo (cosmovisão) apresenta-se dêsse modo como um conjunto de intuições que domina não só as particularizações teóricas de um tipo humano e cultural, e, como sustenta Scheler, (1875-1928) condicionam tôda a ciência, como também abarcam as formas normativas, fazendo da cosmovisão uma norma para a ação, como observa Ferrater Mora.

Assim o materialismo, o espiritualismo, o idealismo são cosmovisões. O que caracteriza essas diversas cosmovisões?

São: *primeiro*, um anelo de saber integral; *segundo*, a apreensão de uma totalidade; *terceiro*, a solução dos problemas do sentido do mundo e da vida.

Além das cosmovisões fornecidas pela ciência e pela filosofia, podemos também enumerar as determinadas pela psicologia, pela raça, pela classe social, pela cultura histórica, bem como as fornecidas pela biologia, pela matemática, pela física. Assim, do ponto de vista que se coloca, o intérprete do mundo, quer indivíduo, quer grupo social, casta, estamento, procura êle dar uma interpretação do mundo coordenada pela sua especialidade ou perspectiva. É por isso que alguns estabelecem uma verdadeira hierarquia das cosmovisões, na qual as mais amplas e elevadas compreendem, em seu campo, as mais estreitas. Entretanto, difícil se torna a distinção entre as diversas cosmovisões, devido aos pontos de contacto que umas estabelecem com as outras. Modernamente, Dilthey, (1833-1911) Scheler, Spranger (1882), Jaspers (1883) e outros estudaram cuidadosamente o problema da cosmovisão, e cada um dêles partiu de pontos diversos.

Dilthey, por exemplo, compreende como cosmovisões básicas o materialismo, o idealismo objectivo e o idealismo da liberdade. Scheler, por seu turno, funda a teoria das formas da cosmovisão numa sociologia da cultura e numa teoria das preferências estimativas (da axiologia, a ciência dos valôres). Outros, como Jaspers e Jung, estudam-na debaixo do ponto de vista psicológico.

Incluem-se na cosmovisão, a filosofia, a metafísica, a imagem científica do mundo, a ética, a estética. No entanto, não se conclua que a cosmovisão seja apenas uma soma das diversas disciplinas filosóficas e científicas. Ela forma uma espécie de "organismo", irredutível a essas ciências, com o seu objecto, embora não perfeitamente dominado, e também aceita métodos que ultrapassam aos freqüentemente usados pela filosofia e pela ciência, pois a cosmovisão não é apenas um saber teórico como a filosofia, já que, em sua maior parte, invade o terreno das intuições, do irracional, do transinteligível, isto é, o que se coloca além da inteligibilidade, como teremos oportunidade de verificar, esplanar, estudar, e precisar no decorrer de nossos trabalhos.

Neste, examinaremos os principais problemas que formam as grandes interrogações que se referem, não só à estrutura da cosmovisão como tal, como da sua função na vida humana, suas diferenciações das outras disciplinas filosóficas e científicas, a influência dos factores psicológicos, sociais, raciais e os de carácter histórico, etc.

A cosmovisão, como a abordaremos, interessar-se-á pela elaboração de um método de trabalho que permita ao leitor, no futuro, empreender, por si só, a análise e a solução de todos êstes problemas e os que surgirem posteriormente.

Seria impossível se tentássemos expor tôdas as opiniões, polêmicas, controvérsias sucitadas por um tema tão vasto como o da cosmovisão. Mas nos parece que o método que usamos, embora se afaste do freqüentemente empregados no estudo desta disciplina, é o que melhor capacita o interessado a emprender, com suas próprias fôrças, a investigação dos seus principais temas.

* * *

Ante o espetáculo do mundo, em face de um objecto o homem pergunta que é êsse objecto. Exemplifiquemos: em face de uma árvore, pergunta: que é isso? A resposta seria: "é uma árvore". E acrescentaria ao interrogante: é o nome que damos a êste ser: árvore.

Se imaginássemos que o interrogante fôsse um ser vindo de outro planeta, poderia êle prosseguir em seu diálogo com um homem na seguinte forma: "em que consiste esta árvore? De que ela é feita? Responderia o outro: "Esta árvore é composta de uma matéria orgânica vegetal". Mas esta matéria orgânica vegetal — perguntaria o outro — em que consiste? O interrogado responderia: consiste num conjunto de corpos minerais que são fornecidos pela terra, pelo ar. "Em que consistem êstes minerais?" Tornaria a perguntar o interrogante. "Consistem em manifestação diversas da matéria". E se essas perguntas prosseguissem nesse diapasão, chegaria fatalmente o interlocutor, ao verificar que uma coisa consiste em ser feita de outra, e essa outra de outra, e assim sucessivamente, até a formular esta pergunta: "Mas deve ter um fim. Há de haver algo que não seja outro, quer dizer, algo que compõe as outras coisas".

Realmente, pois se êsse algo é composto de outras coisas, a pergunta prosseguiria. Portanto deve haver atrás de tôdas as coisas, algo que seja êle mesmo, que não seja outro, que não pode ser composto, pois se fôsse composto seria constituido de outros.

E como êle é o primeiro, é naturalmente simples. Portanto deve ser idêntico a si mesmo. Dessa forma, essa primeira coisa deve ser simples, uma e idêntica a si mesma.

Tinham os gregos uma palavra: *archê*, que encontramos muito usada em nossa língua, nas obras de filosofia, e grafada *arquê*, cuja significação mais simples é princípio, comêço. Vemo-la em palavras como arcaico (antigo) arcaísmo, arquivo, arqueologia, e em palavras compostas como monarquia.

Podemos aproveitar esta palavra para denominar o que buscam os filósofos: um princípio idêntico de tôdas as coisas.

Uma razão suficiente de tudo quanto existe, um princípio de onde tudo decorre.

Há na filosofia um desejo, constante em todos os tempos: o de encontrar uma certeza, um ponto arquimédico de certeza.

Arquimedes pedia uma alavanca e um ponto de apoio e deslocaria o mundo. O ponto de apoio, que tôda filosofia busca, é o princípio supremo, essa *arquê*.

° ° °

Estudando a filosofia no Ocidente, entre os primitivos gregos, vemos que compreendiam o mundo, quanto à sua origem, como obra dos deuses.

Por exemplo: para Homero, o Oceano era o progenitor de todos os deuses e admitia assim a derivação do cosmos de um princípio único, de uma arquê. Êsse mito é o mesmo que se encontra nas antigas civilizações orientais como a babilônica, a egípcia, a hebraica, a fenícia, etc. Para Hesíodo, o ser primordial foi o Caos, e a fôrça motora e geradora, Eros. Os órficos estabeleceram como os primeiros sêres a Noite e o Caos e o negro Érebo e o profundo Tártaro, dos quais nasceram e se formaram todos os outros sêres (1).

Para Jerônimo e Helânico, as primordiais são Cronos (o tempo) e a *Ananquê* (a Necessidade).

É com os jônicos que se inicia, na Grécia, a investigação científica e filosófica. Tales, o mais antigo dos filósofos gregos, que era da cidade de Mileto, buscou nas coisas qual seria o princípio da tôdas as outras, qual seria aquela à qual se conferiria dignidade de ser princípio, da qual tôdas as outras seriam simples derivados. E afirmou que era a *água*. Reportava-se assim ao princípio *húmido* que vemos nas mitologias

(1) Êsses deuses são apenas simbolizações de ordens divinas que exotèricamente foram considerados não como símbolos mas como simbolizados. Em nosso "Tratado de Simbólica" examinaremos melhor tal tema.

dos povos asiaticos, símbolo da plasticidade que receb tôdas as formas.

Para Tales, tôdas as coisas se derivariam da água (princípio húmido) princípio de tòdas as coisas, existência primordial. Outros filósofos dessa mesma época também aceitavam que o princípio de tôdas as coisas era algo material, como Anaxímenes, que afirmou ser o ar, isto é, um princípio aeriforme.

Como não se pudesse explicar vantajosamente, por ex., que o mármore fôsse derivado da água ou do ar, surgiu Empédocles que afirmou ser o princípio supremo das coisas quatro elementos primordiais: a água, o ar, a terra e o fogo, ou seja, um elemento húmido, um elemento aeriforme, um elemento sólido e um elemento fluídico.

Surge também nesta época Anaximandro, o qual, embora aceitasse que o princípio de tôdas as coisas era algo material, êsse princípio, no entanto, não era nenhuma coisa determinada, mas sim uma espécie de *proto-coisa*, que êle chamava de *ápeiron*, princípio indefinido, que não era nem água, nem terra, nem fogo, nem ar, mas que tinha em si a potência, a possibilidade de se tornar qualquer dessas coisas. Êsse princípio era primordial e dêle derivavam tôdas as coisas. Era também infinito ou indefinido, pois não tinha limites, nem contornos, nem forma.

Nessa época, surge Pitágoras, a quem foi o primeiro a ocorrer a idéia que o princípio de onde se derivam tôdas as coisas não é uma coisa que se toca, que se vê, em suma: acessível aos sentidos. A arquê para Pitágoras, o Um, é o gerador do número. As coisas são números e se distinguem umas das outras, se diferenciam umas das outras por diferenças numéricas. (1) Nessa mesma época, outro grande filósofo, Heráclito de

(1) Não há pensamento mais controverso que o de Pitágoras. O número, para êle, não é apenas o quantitativo, mas também o qualitativo. Discípulos posteriores interpretaram diferentemente seu pensamento, o que iremos provar em outros trabalhos nossos a serem editados.

Êfeso, verificou que as coisas não são, em nenhum momento, o que são no momento anterior e no momento posterior; que as coisas estão constantemente mudando e que quando nós queremos fixar uma coisa, dizer o em que ela consiste, já ela não consiste mais no que consistia no momento em que formulamos a pergunta. Desta forma, para Heráclito, a realidade é um constante fluir, um constante vir-a-ser. Assim o ser das coisas não é estático, mas dinâmico, e as coisas não são, mas *se tornam*. O existir é um perpétuo mudar, um constante estar sendo e não sendo.

Outro grande filósofo contradiz enèrgicamente as afirmações de Heráclito, e vai dar o sentido que predominará na filosofia durante vinte e cinco séculos. Êste homem foi Parmênides de Eléia. Na polêmica que travou com Heráclito, afirmava que era absurda a teoria dêste, pois teríamos de afirmar que uma coisa é e não é ao mesmo tempo, pois o ser consiste, para Heráclito, em estar sendo, em fluir. Verificou Parmênides que na idéia do fluir de Heráclito, a qual podemos substituir pela palavra portuguêsa *devir*, que significa vir-a-ser, (em francês *devenir*), o ser deixa de ser o que é, para começar a ser outra coisa. Pois Heráclito afirmava que tôdas as coisas estavam em constante devir, isto é, deixavam de ser o que eram para ser outra coisa. Se uma coisa deixa de ser o que é para ser outra coisa, ao mesmo tempo que passa a ser outra coisa, deixa de ser o que é para ser outra coisa.

Então Parmênides verificou que havia em Heráclito uma contradição lógica: o ser não é, e o que é, não é, pois o que é neste momento, já não é neste momento, pois passa a ser outra coisa.

Então o que caracteriza o ser é o não-ser. Eis o absurdo, dizia Parmênides; pois como pode alguém entender que o que é, não é; e o que não é, é? Logo essa idéia não é inteligível. Por isso, estabeleceu Parmênides êste princípio: o ser, é; o não ser, não é.

Fora disso, tudo mais é êrro. Ademais o que muda, o que flui é alguma coisa que flui, que muda. E se o ser é ape-

nas a passagem para o não ser, seria incompreensível, ininteligível. Assim as coisas têm um ser e êste ser é. E se não têm ser, o não ser não é.

Cabe a Parmênides o haver estructurado, desta forma, o *princípio fundamental do pensamento lógico*, que posteriormente iria chamar-se de "princípio de identidade". Foi, graças à contribuição de Parmênides que se formulou ao ser uma série de atributos que decorrem lògicamente do conceito de identidade. Vejamos: o ser deve ser único. Pois suponhamos que haja dois sêres; neste caso, o que distingue o primeiro do outro, "é" no primeiro, mas "não é" no segundo, então compreenderíamos que o ser de um, não é o do outro, e, neste caso, teríamos que chegar ao absurdo contraditório do não-ser do ser. Sim, pois ao admitirmos dois sêres, teríamos que admitir entre êles um não-ser, mas dizer que há o não-ser é o mesmo que dizer o não-ser é, e isto é absurdo.

Desta forma chegamos à conclusão que o ser é único, um.

Também poderemos afirmar que êle é eterno, pois se não o fôsse, teria princípio e teria fim. Nêste caso, teríamos de admitir que antes de principiar o ser, haveria o não-ser. Como não podemos admitir o não-ser, pois admitir seria afirmar que o não-ser é, o ser, portanto, não teve princípio e, pela mesma razão, não tem fim, pois seria admitir o não-ser no fim.

Também êste ser é imutável. Forçosamente, pois tôda a mudança do ser implicaria a admissão do ser do não-ser, pois tôda mudança é deixar de ser o que era para ser o que não era, e tanto no deixar de ser, como no chegar a ser, está implícita a afirmação do ser do não-ser, o que é absurdo.

Êsse ser é ilimitado, infinito. Não pode ter êle limites, nem estar em nenhuma parte, pois afirmá-lo seria dar-lhe o carácter de extensidade e portanto ter limites, e êle não pode ter limites, pois se o admitíssemos, teríamos de aceitar além do limite, o não-ser. E se o ser não pode ter limites não está, portanto, em nenhuma parte, é portanto ilimitado. Além disso todo o ser é imóvel, não pode mover-se, porque mover-se é passar de um lugar para outro lugar. Ora, como o ser é ilimitado e imutável não pode estar em nenhum lugar, logo êle é imóvel.

° ° °

Feita esta rápida explanação sôbre a arquê, que é o ser de tôdas as coisas, podemos acrescentar mais o seguinte: a teoria que estuda o ser é o que se chama em Filosofia, *Ontologia*.

A Ontologia é a teoria do ser e a *Gnoscologia* a teoria do saber, do conhecer. A teoria do ser, responde à pergunta *que é o ser? E quem é o ser?*

Por ora, permaneçamos no terreno da arquê, princípio supremo de tôdas as coisas, cuja observação levou os filósofos a se colocarem sob três pontos de vista.

1) Que realmente se dá êsse princípio supremo. — É o que se chama a filosofia do incondicionado;

2) que êsse absoluto é mera ficção. — É a filosofia do condicionado;

3) que há uma relatividade entre as coisas. — É a filosofia da relatividade.

Antes de prosseguirmos, examinemos os têrmos acima usados: A arquê, o princípio supremo, é apresentado como único e idêntico.

Único, por ser supremo e absoluto, e idêntico porque não poderia ser outro, por ser absoluto e único. À arquê é emprestado o atributo da incondicionalidade, quer dizer: não tem nenhuma condição para a sua existência, existe por si mesma, não depende de outro ser, não é condicionada por outro ser. Êsses são os caracteres do absoluto. Tanto a filosofia da incondicionalidade como a da condicionalidade procuram essa certeza, êsse ponto arquimédico.

Os primeiros, na afirmação do absoluto; os segundos, afirmando ser êsse absoluto mera ficção do espírito humano.

A filosofia da incondicionalidade ou do incondicionado foi apresentada com clareza por Descartes. Êste afirmava o princípio supremo, e como chegar a êle (1).

Històricamente, na fase precartesiana, havia o desejo de uma incondicionalidade ontológica (Deus), posição metafísica ontológica, anti-relativista.

A filosofia do condicionado, que, como já vimos, nega o absoluto e classifica-o como mera ficção, é representada por Comte, Littré, Holbach, Hamilton, Vainhinger, e algumas correntes materialistas. Dizemos algumas, porque há materialistas que dão à matéria um carácter de absoluto, de incondicionado, como veremos oportunamente.

A filosofia da relatividade nega o absoluto e afirma a relatividade entre as coisas. Inica-se com Protágoras, que declarava "que o homem era a medida de tôdas as coisas".

O relativismo afirma a relatividade do conhecimento, a relatividade moral, etc. Poderíamos colocar essa tendência na filosofia do condicionado.

Entre os condicionalistas e os incondicionalistas travou-se, trava-se e travar-se-á uma grande polêmica, cujos aspectos estudaremos a seguir. Mas entre os que defendem a incondicionalidade não é menor essa polêmica, que se arrasta há milênios.

Colocam-se os incondicionalistas sob dois pontos de vista, que procuraremos resumir:

1) os que declaram que o princípio supremo é semelhante. É a posição dos realistas, dos intelectualistas e dos racionalistas;

(1) Deixamos de examinar aqui a filosofia medieval e a escolástica, porque, devido às deformações que sofreram por parte dos seus adversários, exigem que as estudemos com mais cuidado, oportunamente, em outros livros.

2) os que afirmam que é diferente. É a posição dos nominalistas, anti-intelectualistas, e dos irracionalistas.

Essas correntes serão tôdas oportunamente estudadas, analisadas e criticadas.

Os partidários de ambas as posições acusam-se mùtuamente de superficialidade.

° ° °

Como atingir o fundo dessa realidade? Para os realistas o melhor meio é a razão (espírito geométrico *l' esprit d' ordre*, de Pascal). O meio natural da razão é a identidade, já estabelecida por Parmênides, como vimos. Ora, a identidade é o contrário do diferente, que lhe é antagônico.

A aceitação da identidade leva a desindividualizar a realidade. A razão busca os homólogos, quer o homogêneo, quer o que identifica. Uma coisa é inteligível na medida da sua identidade. Vamos esclarecer melhor: conhecer só se dá quando a inteligência reconhece o semelhante; só conhece quando pode reconhecer. Só podemos dizer que algo é algo quando já conhecemos o que afirmamos de uma coisa.

Se digo que êste objecto, que tenho à minha frente, é um livro, reconheço que êsse objecto tem o que é idêntico ao conceito que tenho de livro, isto é, eu vejo que há adequação entre o que é êste objecto, agora e aqui, com o conceito que tenho de livro.

Dessa forma, a razão procede pela comparação do semelhante ao semelhante. Quanto aos procedimentos da razão e seus fundamentos, estudaremos a seguir.

Para os anti-intelectualistas, a intuição é o melhor meio de conhecimento (*l' esprit de finesse*, de Pascal).

A intuição é mais profunda e vai até o individual das múltiplas realidades. Ela não procura comparar isto com aquilo, mas procura intuir, ir dentro da coisa, penetrá-la, vivê-la como

ela é. Antes de entrarmos na análise da Razão e da Intuição, precisamos examinar a Filosofia da incondicionalidade e a da condicionalidade nas suas manifestações.

* * *

Examinemos alguns dos pontos arquimédicos dos que aceitam a filosofia do incondicionado. As bases que servem de ponto de apoio são:

1) a *racional*: a razão é o ponto arquimédico para Descartes, que partindo da dúvida metódica, isto é, usada como método, chegou a um único ponto em que não poderia duvidar: era que precisamente duvidava. Ora duvidar era pensar, e, portanto, "cogito, ergo sum", "penso, logo existo". A posição de Descartes será examinada mais adiante.

2) A *experiência*. Para Galileu a intuição sensível-realista nos dá o ponto arquimédico de apoio que necessitamos para chegar ao incondicionado.

3) A *mística* ou intuição imediata dos místicos, essa união da alma humana com a divindade, essa imersão, êsse contacto com o princípio divino.

4) A *Wesenschau* da fenomenologia de Husserl, a intuição essencial, essa captação das essências, que para êle não são generalidades abstractas mas concretas, e que são de uma evidência apodítica, cuja análise virá oportunamente.

5) A experiência do *sujeito empírico* de Volkelt, que diz: "A possibilidade de uma teoria incondicional do conhecimento só é dada se eu começo por uma certeza que se relacione únicamente com a minha própria consciência empírica e individual". A certeza de uma realidade transubjectiva constituída pelos *"eu"* alheios e pelo mundo externo, ao lado das evidências ou certezas subjectivas imediatas, foi o que desejou alcançar Volkelt (alemão, 1848-1930). Era com essa realidade que êle queria fundamentar seu ponto arquimédico de certeza.

6) A vontade, para Schopenhauer, "êsse princípio universal do esfôrço instintivo pelo qual todo ser realiza o tipo de sua espécie, em luta contra os outros sêres para manter a forma de vida que é a sua"...

Sob certo aspecto, pode incluir-se a "Vontade de Potência" de Nietzsche como um ponto arquimédico, nas suas manifestações através do homem, quer como a vontade de poder, vontade de dominar, vontade de mais, vontade de perseverar no ser, êsse *Mehrwollen*, êsse querer mais, que é o fundamento de tôda a certeza e que afirma a "Vontade de Potência" universal.

O ponto arquimédico dos existencialistas: "sofro, logo existo", "quero, logo existo", "actuo, logo existo", "amo, logo existo", "angustio-me, logo existo" etc., não são basilares para a fundamentação de uma filosofia do incondicionado, porque o existencialismo é uma filosofia do condicionado e a certeza empírica do sujeito não permite a transcendência de Descartes, salvo na tendência existencialista cristã.

* * *

Antes de entrarmos nos fundamentos da filosofia do incondicionado, e da crítica que iremos apresentar, devemos estabelecer uma rápida visão das características da *razão*, embora seja tal tema tratado com mais proficiência a seguir.

Já muito temos falado sôbre a razão, o espírito geométrico, como o chamava Pascal. Já vimos também que o meio natural onde se desenvolve a razão é a identidade, e que essa é, para nós ao menos, a abstracção do semelhante quando igual a si mesmo, estático, homogêneo, portanto. Vimos também que a realidade sensível nos mostra aspectos *que se parecem* ou que *diferem* uns dos outros, pois uma realidade única e uniforme não daria margem a nenhuma comparação, e a comparação, em suma, só pode processar-se porque há diferenças. E também se tudo fôsse absolutamente diferente não

haveria possibilidade de conhecimento. Assim a realidade é contínua e diversa. Só há conhecimento quando a inteligência *reconhece* o semelhante, depara com o semelhante, o repetido; só conhece quando pode reconhecer, por que reconhecer é comparar, e no conhecimento há a identificação do conhecido com o desconhecido, que passa, assim, a ser conhecido. Quando dizemos que o meio natural da razão é a identidade, é na medida da identidade que se apresenta a inteligibilidade, porque alguma coisa só nos é inteligível quando a podemos medir, isto é, comparar com o que se lhe assemelha. Fora do semelhante não há inteligibilidade suficiente para a razão, como não há para ela inteligibilidade possível dos factos singulares, quando singulares, nos quais só pela intuição podemos penetrar, como já vimos.

Como procede a razão? A razão procede repelindo o diferente, o individual, desindividualizando a realidade. Procede pela *classificação,* com a qual estabelece uma relação de identidade entre os classificados: parte do múltiplo para alcançar a unidade. Classificar é despojar os sêres da originalidade, é obter um universo indiferenciado e in-diferente. Quais os meios que usa a Razão para alcançar êste fim?

Ela o realiza com a ajuda dos seus princípios, tais como o de identidade e o de razão suficiente, o qual não deve ser confundido com o de causalidade, como mais adiante se tratará, e que tem sido uma das maiores dôres de cabeça dos filósofos.

Na classificação, (cujos aspectos mais característicos são estudados na Lógica e mais adiante, quando tratemos dos conceitos da razão) há uma *hierarquia* apenas *quantitativa,* que busca cada vez mais o geral até o conceito supremo, o mais vasto de todos.

Não é uma hierarquia de valôres ou de qualidades. Na quantidade há o afastamento das singularidades que individualizam as coisas. Assim posso dizer, quantitativamente, que esta sala tem 24 metros quadrados e esta casa 300 metros. Quantitativamente encontro um ponto de semelhança, no metro, na dimensão, mas qualitativamente esta sala é diferente da casa, tem singularidades que a individualizam.

Depois dessa síntese podemos entrar nos fundamentos da filosofia da incondicionalidade, iniciando pela:

a) *posição aristotélica*: é Aristóteles o representante da filosofia ontológica. Já vimos que a Ontologia é a ciência do ser enquanto ser. Define a verdade como o acôrdo, a adequação entre o pensamento e o seu objecto. Essa a noção predominou durante a Idade Média e pervive ainda na filosofia escolástica e outras. Tinha Aristóteles uma fé profunda na realidade. Para êle a existência do objectivo não era um problema, e o acôrdo entre o pensamento e o seu objecto é muito simples, segundo a Lógica Formal, porque o objecto é despojado de suas singularidades, pois veremos, não muito distante que, no *conhecer formal,* há a virtualização das singularidades que são inibidas, separadas, desprezadas, para se captar apenas o que é universal, geral. No pensamento ontológico, o grande problema é o da estrutura do objecto. Não se trata de saber se êle existe ou não, mas *por que* existe êle. A causa é o mais importante. Sua essência é o que o torna inteligível, e descobrir a essência é o que o torna compreensível, inteligível, o que constitui seu núcleo metafísico, o fundamento ontológico. Essa a posição aristotélica.

b) A *posição parmenídica* (de Parmênides) sustenta que só o ser absoluto existe, e que é idêntico ao pensamento. Coloca-se na posição ontologista para quem o absoluto explica o empírico. Para Aristóteles, a verdadeira ciência é a ciência pelas causas e pelos princípios. Se um facto não desvenda a sua causa é êle irracional e, sob o ponto de vista ontológico, a causa é a base da realização do facto. Vê-se que esta compreensão está ligada à definição de verdade que êle dá. Ambas, compreensão e definição, põem o problema da inteligibilidade. De um facto empírico é preciso separar o elemento "meta-empírico" para poder "compreendê-lo", para apreender a "razão" e poder incorporá-lo num sistema de idéias inteligíveis por si mesmas. Desta forma, não há para o filósofo

ontologista qualquer problema ou discussão quanto à existência do elemento ideal, porque, seguindo êle seu ponto de vista, não pode compreender que possa haver aí qualquer divergência entre o ser e o pensamento corretamente formulado. Para Parmênides, o que é pensado existe, pois o pensamento não pode atingir senão o existente, porque o nada não pode ser objecto de pensamento. O não ser é impensável. Ver-se-á posteriormente quanto pesou êsse ponto de vista sôbre o pensamento de Hegel (alemão, 1720-1831) como também sôbre a fenomenologia de Husserl.

Para nós, porém, o problema é a constituição íntima dêsse caos, que é a realidade, essa heterogeneidade do mundo exterior. Em meio dessa heterogeneidade se descobre que alguma coisa há de semelhante, de parecido. A razão vai criar com êle o idêntico, o imutável, a imutabilidade, a Lei que encadeia os factos. E é dessa abstracção do semelhante, do idêntico, que ela chega ao absoluto, como examinaremos em breve. E tôda inteligibilidade ficará condicionada a êsse absoluto, que passa a ser a última razão do mundo sob o ponto de vista ontológico. Então o ser e a idéia vão acabar reunindo-se no absoluto. A razão não se dobra mais ante si mesma. Ela olha para a frente, mergulha seu olhar no mundo objectivo, que lhe é exterior.

Não duvida mais de seu poder, não se coloca criticamente ante si mesma. Não duvida mais, e na ânsia de incondicionalidade, ela encontra o incondicionado através de si mesma, torna-se uma ciência do absoluto, sem ser, no entanto, uma ciência absoluta como ela confundiu. Ela, não há dúvida, compreende o valor absoluto para a filosofia, mas apreende apenas *um* dos seus aspectos. Êsse o motivo porque ela não pôde resolver o problema magno da filosofia.

c) A *posição cartesiana* é anti-dogmática. Descartes recusou-se a aceitar qualquer verdade da qual não poderia ter uma garantia. Duvidou de tudo, metòdicamente, mas não podia duvidar que duvidava, do acto de pensar em que duvidava, portanto, pensava e, se pensava, existia. Êste era o princípio

incondicional que fundamentou sua nova ciência. Desta forma, Descartes fundava a verdade na *evidência*, a qual lhe era revelada pelo pensar. Também Descartes encontrou depois essa evidência nas verdades matemáticas. Êsse critério foi encontrado por Descartes sem problemática interna. Não propunha, como critério de verdade, uma regra que necessitasse ser verificada, discutida, longamente estudada. Descartes, na verdade, estabeleceu o choque entre afirmação e negação, o qual superou posteriormente pela dúvida, como fàcilmente se pode compreender pela leitura de seus textos. Como dissemos, a dúvida, como meio de atingir à incondicionalidade, era apenas metódica, usada como método, (de *método*, palavra que significa etimològicamente procura, busca orientada). Mas, no próprio acto de duvidar há uma certeza. Quem duvida tem em si alguma coisa de certo, como já o sentia Santo Agostinho. Quem põe em dúvida a verdade já tem em si uma certeza.

Para chegar à incondicionalidade, a dúvida tem de ser 1) motivida; 2) fugaz; (não deve ser como a dúvida mórbida do doente, dos maníacos da dúvida).

A evidência pode ser fundada:

1) sôbre a intuição;

2) a evidência imediata é fundada sôbre a intuição mental;

3) a evidência discursiva sôbre a dedução.

A evidência se manifesta na *clareza* e na *nitidez* das idéias. Para Descartes essa evidência é dada por Deus, pela veracidade de Deus. Muito impressionou essa posição de Descartes aos filósofos que lhe sucederam. Não podemos definir a clareza, porque precisaríamos compará-la com algo que fôsse mais claro e o que é imediatamente claro é a própria clareza. Uberweg critica o critério de Descartes, alegando que nem sempre o que é mais claro é o mais seguro. Exemplos são dados pela ciência. E podemos recordar que para o homem ignorante o sol se move de horizonte a horizonte. A in-

condicionalidade cartesiana já encontramos nos "Upanishads" (Tratados filosóficos dos hindus), na "Suma Veritate", de São Tomás de Aquino, e também em Ockam (inglês, 1300-1347), e Campanella, no "Universitatis philosophiae", que o antecederam, mas num sentido não tão universal como o de Descartes.

Façamos agora uma rápida análise do pensamento cartesiano. O têrmo consciência tem em Descartes, dois significados que decorrem de sua opinião de que nossos estados de vontade e de sentimento existiriam para a consciência, enquanto esta pensa nêles. Os dois significados são:

a) de estado e de conteúdo; b) de reflexão sôbre ambos. Ora, se o momento da reflexão pode distinguir a ambos, é porque tem a sua realidade psicológica independentemente do pensamento e não é, portanto, a reflexão. Precisaria Descartes demonstrar:

1) que seja necessário êsse momento de reflexão para ser qualquer coisa advertida; 2) que sem pensamento nada é advertido. Estamos aqui já em face de um postulado metafísico, que não pode tornar-se um dado de experiência. Temos então à nossa frente uma série de problemas: 1) que todo acto, momento, conteúdo da experiência, seja pensado; 2) que o pensamento concorra, em todo caso, para constitui-lo; 3) que a própria autoconsciência seja pensamento; 4) que o eu, sujeito da autoconsciência, seja um eu pensante; 5) que êste eu pensante se realiza e se manifeste a si mesmo ùnicamente e sempre em pensamento; 6) além disso que o eu confira a própria realidade a uma experiência sòmente pensada e à qual basta o ser pensado para ser.

É verdade que Descartes em suas "Reponse aux (deuxième) objections" e na "Lettre... à Mons. Clerselier" defende-se da acusação de preconceito que lhe atribuem no *Cogito* (e isto é muito importante, porque muitos não o citam). Êle expõe e aclara que a sua afirmativa é uma experiência, uma intuição, um *todo*, um julgamento sintético, não um silogismo. Uma pergunta importante nos surge agora. É o ser

igual ao pensar? Se o ser fôsse igual ao pensar, teríamos uma autologia e o *cogito* seria tautológico, pois Descartes ao dizer "cogito, ergo sum" (penso, logo existo) diria o mesmo que "existo, logo existo" ou "sum ergo sum" ou "cogito ergo cogito".

Apesar da grande crítica que sofreu o argumento cartesiano, podemos aproveitar do seu pensamento o que segue: o pensamento, até ao negar a si mesmo, conscientemente se coloca. Se duvida de si mesmo, afirma-se êle na dúvida; e o pensamento ao afirmar é sempre pensamento. O pensamento, quer verdadeiro ou falso, é sempre pensamento. Além disso a dúvida é posterior, pois não há dúvida sem que o pensamento a preceda.

a) *A filosofia da condicionalidade e os relativistas.*

O Positivismo era o nome dado à filosofia positiva de Auguto Comte, e que também se extendeu a outras filosofias distintas, como as de Spencer, (Herbert, inglês, 1820-1903), Stuart Mill, Taine (Hyppolite, francês, 1828-1893), etc., que também se orientam no sentido de excluir a metafísica. Para tal doutrina, o absoluto não existe nem objectiva, nem subjectivamente. Para Comte, a humanidade atravessou três estados: o teológico, o metafísico e o positivo, que é o actual. O absoluto não é mais a meta de nossa era, afirmava. Entretanto, não se deve pensar que êle considerasse essas três épocas nitidamente separadas, isto é, que ocorresse uma para desaparecer quando ocorresse outra. Apesar das muitas opiniões expressas nas obras de filosofia, a leitura da obra de Comte revela que êle compreendeu êsses três estados como uma *constante* dominadora, isto é: época em que dominou a concepção teológica, a em que dominou a metafísica e a em que domina a positividade, embora em tôdas as eras posteriores haja um pouco das outras, mas sempre hieràrquicamente inferiores à predominante. Em nossa época, há ainda o estado teológico e o metafísico, e êste conhece agora um surto inesperado e extraordinário. Essas três épocas são intensistamente diferentes, pois ora a positividade é maior ora menor, ora o teológico é maior, ora menor, etc. Olhando a história do Oci-

dente, Comte, em sua época, tinha grande soma de razão; mas a história humana não é apenas essa, e temos variações interessantes.

e) Para o *empirismo* (de *empíria,* experiência) todo conhecimento é atribuído aos sentidos. Ora, os sentidos não podem apreender o absoluto. Não há dúvida que o conhecimento tem elementos empíricos.

Mas o racionalismo tem razão ao sustentar o *a priori,* pois os princípios diretores do conhecimento e as categorias são *invariantes* (em parte, pelo menos), o que lhes dá certo aspecto de absoluto, pois só por meio dêles se pode apanhar o empírico, quando examinamos a *experiência.*

O empirismo é representrado por Locke, Hume, etc.

* * *

Vejamos agora a crítica do *cepticismo,* (palavra que vem de *skeptomai,* que significa: eu examino). Essa escola surgiu na Grécia, com Górgias (fal. 380 A. C.), cuja atitude filosófica consiste em negar o conhecimento do absoluto. Veremos como a doutrina da relatividade do conhecimento, corroborada pela ciência, que não exige o conhecimento absoluto, descolocou o problema do cepticismo, pois êste punha em dúvida a possibilidade do conhecimento e da ciência, posição que, apesar da ciência actual, volta a ser colocada.

Mas vejamos, por ora, como objectavam os cépticos contra a filosofia da incondicionalidade.

Gorgias apresentava 3 proposições: 1) Não há nada absoluto, pois é preciso demonstrar tanto que o ser começou a ser como não começou a ser, tanto que há uma unidade como uma pluralidade; 2) Se existisse alguma coisa não seria cognoscível, pois nem a experiência sensível nem o pensamento nos dão garantias de segurança; 3) embora pudéssemos conhecer alguma coisa, não poderíamos comunicá-la a ninguém, pois cada um vive sua própria vida e não sabemos se o que dizemos

a outrem desperta neste as mesmas representações e pensamentos que em nós. A atitude de Górgias influiu em Pirro (Fil. grego, 360-270 A. C.), que foi o criador da chamada "dúvida pirrônica".

Pirro foi contemporâneo de Aristóteles, e iniciou a dúvida antes de Descartes e criou a *dúvida doutrinária* que segue à ciência, que é um resultado da ciência, e tende a destruí-la; enquanto a de Descartes é uma *dúvida metódica,* e precede à ciência. Esta vai da incerteza ao conhecimento, é ascendente, enquanto a de Pirro segue um caminho regressivo descendente; parte da ciência para negá-la, e procura justificar a sua negação. Mas, na verdade, o cepticismo quer destruir a razão com a própria razão. Pirro torna a dúvida sistemática. Vejamos agora quais os seus fundamentos: Partindo da impossibilidade de saber alguma coisa de certo, verifica êle a *isotheneia,* isto é, a igualdade, em fôrça, na convicção que reside em cada teoria contrária, o que ocasionou a *acatalespsia* (palavra grega que significa impossibilidade de compreender), a incompreensibilidade das coisas ou impossibilidade em que se encontra o filósofo de compreender o que quer que seja. Daí chegar à *ataraxia* (gr. tranqüilidade de espírito), à despreocupação perfeita, a felicidade da alma. Pirro era antidogmático e a sua influência se observa na Academia Platônica, com Arcesilau e Carnêades. Enquanto Arcesilau era céptico ao dógmatismo estóico que florescia em Atenas, Carnêades inventou uma teoria da probabilidade. O pirronismo pôs em dúvida até a sua própria teoria.

Carneades aceitava três formas de probabildades: a) as representações podem ser prováveis em si mesmas; b) podem ser prováveis e sem contradição com outras; c) prováveis em si mesmas, sem contradição com outras, e confirmadas universalmente.

Vê-se que, desta forma, o cepticismo acadêmico se assemelha à dúvida cartesiana. Com a morte de Carnêades, a academia voltou ao dogmatismo. Mas o pirronismo continuou no século II antes de Cristo com Aenesidemus de Gnosso, o

qual deu um carácter dogmático ao cepticismo e apresentou os 10 famosos *tropos*, que são:

1) há diversidade entre os sêres vivos. O que convém a um, não convém a outro. E como, portanto, admtiir que o ponto de vista humano seja o mais aceitável? Pois não varia com os sêres a compreensão das coisas?

2) Há diferenças até entre os homens, diferenças de caracteres, de temperamento, de inteligência. Há variedade na consideração subjectiva do Bem e do Mal.

3) Há uma diferença na estructura dos sentidos, dos órgãos dos sentidos, o que permite avaliações diferentes. Assim as imagens tácteis, visuais, auditivas são diferentes. Qual a que caracteriza o objecto em definitivo?

4) Os sentidos trabalham diferentemente e fornecem percepções diferentes, segundo o estado de saúde. O louco, o bêbado vêem um cavalo onde há um monte de lenha. Há alucinações, e além disso o julgamento é diferente segundo a idade.

1) Há diferenças da posição e da distância do objecto.

6) Nada pode ser tomado em tôda a sua pureza e é impossível discernir um estado normal sempre válido.

7) Há diferenças na própria constituição e na quantidade dos objectos, o que dá lugar a diferenças de percepção. Dois homens são diferentes, dois cães são diferentes. Qual o verdadeiro? O conjunto é diferente dos elementos isolados.

8) A relatividade das coisas. Êste é o maior argumento para Sexto Empirico.

9) Uma coisa é extraordinária ou banal, segundo a vemos uma ou muitas vêzes. Para um hindu, diz Hume, posteriormente, a água gelada é extraordinária.

10) A influência da educação, das concepções religiosas e filosóficas, dos preconceitos usos e costumes na apreciação. Diferenças de comportamento entre um sábio e um homem vulgar, suas avaliações são diferentes.

Sexto Empirico reduziu a 5 êsses 10 tropos. Vejamos:

1) Contradição nas diferentes afirmações, entre sábios e sistemas, nos pontos essenciais.

2) O "regressus ad infinitum" (regresso ao infinito) que exige que cada coisa seja provada por outra e assim por diante até o infinito, o que é pràticamente irrealizável.

3) A relatividade da ciência em relação à constituição da inteligência humana.

4) O arbitrário das premissas que leva cada filosofia a colocar-se sob pontos de vista diferentes.

1) O dialelo, o círculo vicioso (palavra grega de *di' allelon* (uns pelos outros) argumentos dos dogmáticos que demonstravam a valia da razão humana, admitindo a valia da própria razão. Mas, no círculo-vicioso, no dialelo, também cai o cepticismo, em sua contradição fundamental, pois é pela própria razão que nega a valia da razão.

* * *

Posição teológica — Para a teologia, o incondicional só existe em Deus. É impio até buscá-lo em outro lugar. O ser absoluto é ontològicamente incondicional. A ciência não parte dêle, mas desejaria chegar a êle. Deus não é um ponto de partida para a ciência.

Posição relativista — Dentro da posição teorética, o relativismo é o outro polo do cepticismo absoluto. Quando êste diz: "nada é verdade", o relativismo afirma "tudo é verdade, mas uma verdade relativa". Foi Protágoras, cinco séculos antes de Cristo, que, na Grécia, partindo de Leucipo e de Demócrito, concluíu que o mundo é como aparece a cada um. Tôdas as percepções estão igualmente justificadas. Todo o pensado é verdadeiro para o que pensa. "O homem é a medida de tôdas as coisas; das que são enquanto são, e das que não são, enquanto não são".

Nossa era é profundamente relativista. Para muitos não há valôres absolutos, nem lógicos, nem éticos, nem estéticos, nem religiosos, etc. O relativismo, como vimos, nasce com uma concepção puramente gnoseológica, mas acaba tornando-se uma verdadeira concepção do mundo, razão porque o estudaremos novamente na Cosmovisão. Desta forma, para o relativismo, é impossível realizar a incondicionalidade. Para os relativistas, tôdas as doutrinas epistemológicas partem de dogmas fundamentais inconfessos, mas indemonstráveis, os quais influíram sôbre as suas doutrinas. Tanto Berkeley, como Aristóteles, Hume, Kant, Locke, Descartes baseiam-se nesses dogmas.

A fraqueza dos sistemas da incondicionalidade tem servido de argumento contra essa filosofia. Em geral os incondicionalistas partem do que desejam provar. Assim se poderão propor as seguintes perguntas: 1) é possível o princípio do incondicional? 2) se possível, podemos atingí-lo? Se respondemos sim ou não à primeira pergunta, só no primeiro caso mantém-se a segunda. Se respondemos *sim*, poderemos ainda perguntar se é afirmável a sua *necessidade*.

Se há incondicionalidade, dizem os que a combatem, ela deve revelar-se. Os incondicionais dizem que ela se revela; os condicionais dizem que não. Quem está com a razão? Oportunamente veremos como a "Noologia analítica" nos vai oferecer novas perspectivas para a boa colocação dêste problema tão importante da filosofia.

A posição crítica de Kant — Podemos colocá-lo aqui no meio têrmo. Êle permanece fiel ao primeiro postulado do racionalismo, isto é, que tôda experiência é um pensar. Daí que todo pensar seja um julgar e todo julgar um completar uma síntese por categorias, isto é, síntese nas formas do intelecto. Kant era um crítico, mas por criticismo considera-se tôda teoria que admite um conhecimento verdadeiro, mas também limites do conhecimento. Kant, na verdade, foi apenas uma espécie de criticista.

II

A RAZÃO

A simultaneidade, já vimos, é a ordem do espaço. Sem simultaneidade, sem espaço embora ideal, não há comparação possível.

Por isso, desde seu início, desde seu primeiro procedimento, tem a razão necessidade do espaço, meio natural onde se desenvolve. A razão, posteriormente, vai extrair dêsse espaço todos os aspectos concretos, para torná-lo cada vez mais puro, mais nítido, mais homogêneo, mais abstracto.

Volvendo a Kant, podemos dizer que o espaço é uma forma para, mas *racional*, da sensibilidade, enquanto o tempo pertence à intuição no sentido que sempre usamos, como "conhecimento" do individual, como penetração no interior de um objecto para apreender o que êle tem de unívoco e inexpressável, como o sentia Bergson.

Uma análise dos nossos sentidos favoreecrá a compreensão dêste tema.

Por exemplo: a *visão* nos oferece os meios de despertar em nós a idéia da simultaneidade. É uma faculdade de fixação, de estabilização, de imobilização do real. A vista não nos mostra uma mudança prestes a ser feita, a fazer-se, o *devir*, nem a produção de uma coisa em outra. Tanto a mutação, como o devir e a produção passam-se no *interior* das coisas. A visão apreende o resultado, quando bastante considerável para ser percebido. A visão humana é binocular. Há convergência dos raios ópticos para um objecto. Quando temos algum objecto em movimento, próximo a nós, não podemos *fixá-lo*. Todo o procedimento da visão tende a *fixar*, a *parar*, e *estatizar*. Fixa um objecto e fixa outro para comparr. O que

oferece à razão a comparação é a vida, como também é o que dá a continuidade do real, do qual nós somos uma solução de continuidade, pois o homem penetra no real como algo à parte. É a vista que oferece maior memória que qualquer outro sentido, como também o que mais se desenvolveu no homem, pois o homem é precisamente um *ser que vê*, enquanto o cão, por exemplo, é um *ser que olfateia.*

O conhecimento tem, na visão, seu órgão principal, porque é o que oferece mais fàcilmente o *re-conhecimento,* que é o verdadeiro conhecimento, como já vimos. E tanto é assim que a vista precisa rever, re-perceber para perceber, pois o que vemos, uma só vez, sofre a completação da imaginação que estructura uma forma, enquanto na segunda vez a visão já é mais nítida, porque repercebe os pontos parecidos. Ao ver pela primeira vez uns traços numa parede, parece-nos ver uma imagem humana; no entanto, na repetição, verificamos que há apenas traços parecidos que, na primeira vez, graças à imaginação, por nos ter *lembrado* uma figura humana através dos traços parecidos, completamos com a imaginação o resto. A teoria da Gestalt (da forma, da estructura) fundamenta-se em factos como tais, a qual estudamos na "Psicologia", oportunamente.

O ouvido dá-nos sensações múltiplas, mais confusas do que a vista. Não localiza tão fàcilmente como a visão. O odor, por permitir a percepção de sensações diversas, contribui para revelar-nos a existência do mundo exterior, por isso, também, dá idéia de espaço. Já o gôsto, embora nos permita perceber, como o odor, diversas sensações simultâneas, é o menos *espacial* dos nossos sentidos.

O tacto nos permite perceber sensações distintas, e nos dá elementos para a formação da idéia do espaço, embora menos sutil que a vista.

* * *

A comparação é o primeiro movimento do nosso espírito para formar a razão. Conhecer racionalmente é, na verdade, reconhecer; conhece-se o que acreditamos já conhecer. O conhecimento racional é um reconhecimento. Conhecer racionalmente é comparar, pois o conhecimento racional é conceitual. Se digo que êste objecto é livro, é porque o comparo com o conceito livro e verifico que *vale* para êste objecto a afirmação de ser livro.

Não é a razão contrária à vida como julgam alguns irracionalistas. Já vimos que o homem, como os animais, busca o semelhante

Não haveria vida superior possível sem a obediência a êsse impulso vital (um verdadeiro instinto), que leva os sêres vivos superiores a comparar o semelhante ao semelhante.

A razão, como uma das funções do espírito, distingue os elementos semelhantes dos diferentes e, dêstes, retira o que é semelhante, deixando apenas o incognoscível, o inefável, o individual não comparável, de que já falamos. É importante notar-se êste ponto: a razão extrai do que é diferente o que pode ser semelhante, rejeita o que não é mais racionalmente cognoscível, por não ser comparável.

Outro ponto: um objecto absolutamente diferente, racionalmente incognoscível, isto é, não sujeito a um conhecimento conceitual, quando se apresenta novamente à consciência, já não é diferente, mas é comparável ao que de si mesmo ficou na consciência (memória).

A consciência pode re-conhecê-lo e, por isso, conhecê-lo racionalmente. Esta a razão porque nos escapa muito do que nos excita pela primeira vez.

* * *

A razão, função do nosso espírito, não se contenta em reconhecer uma vez ou várias. Quer reconhecer sempre. Aqui, intervém um princípio de economia do esfôrço, que é biológico. Se cada vez que se apresentassem objectos novos, fôsse necessário recomeçar a comparação para verificar se é

semelhante a isto ou àquilo, a vida seria complicada e difícil e os resultados nulos, porque teríamos de repetir o mesmo processo. Essa economia de esfôrço, que já verificamos no procedimento selectivo da própria vida, leva a razão a *separar*, a *isolar* o semelhante que a interessa, única forma de torná-lo sempre reccognoscível, comparável. Desta forma, êle é elevado à categoria de uma realidade independente, necessàriamente imutável, idêntica a si mesmo, pois, do contrário, falharia, por não permitir a comparação, e todo o processo comparativo tornar-se-ia novamente moroso e conseqüentemente cansativo, anti-econômico e prejudicial.

Eis a *abstração*. E essa separação não se dá concretamente no objecto, mas no espírito, como já estudamos. O contrário do abstracto é o concreto. *Mas concreto é o conjunto do semelhante e do diferente, enquanto o abstracto é apenas o semelhante ou o diferente racionalizado, separado, isolado do concreto.*

Assim o semelhante é elevado à categoria de imutável; damos-lhe uma existencia independente, permanecendo sempre igual a si mesmo — torna-se *conceito*. Desta forma, é possível a redução do desconhecido ao conhecido e o conceito precede à experiência. Esta decorre de uma síntese da intuição e do conceito, como já vimos. É o conceito que modela a intuição e dá como resultado a experiência, reduzindo, desta forma, o esfôrço intelectual. Por isso, o conceito vem de um longo passado e a sua elaboração, que deve ter sido lenta e difícil, acabou por dar uma nova função ao espírito humano, economizando suas fôrças.

É o conceito a base de tôda linguagem, pois não haveria língua possível se déssemos um nome a cada facto. A língua funciona com conceitos, isto é, com o semelhante, o comum, o geral. E é a capacidade de conceituação de uma língua que demonstra a sua superioridade.

Um povo primitivo, selvagem, tem uma conceituação deficiente, como sucede com os nossos indígenas.

* * *

Se verificarmos bem, a visão tem a capacidade dialéctica, contraditória, de combinar o contínuo e o descontínuo, sem confundí-los.

A vista toma a continuidade da realidade imediatamente, mas, pela fixação, estabelece a descontinuidade dos objectos que ela percebe, *destacando-os* do ambiente. Ela fixa o descontínuo sôbre o contínuo, ela distingue um objecto *do* fundo, ela pormenoriza, ela separa o diferente, ela procede uma *abstração* instintivamente, automàticamente. Todos os nossos sentidos, como já vimos, são órgãos abstractores, pois apreendem apenas uma região da realidade: o ouvido, os sons; o olfato, os odores etc.

Desta forma, a *abstração*, como função do espírito, encontra nos sentidos a sua base. Mas é a visão o sentido de maior capacidade abstractora. Há um exemplo bem significativo. O pintor trabalha com côres de número limitado, como a razão também trabalha com conceitos de número limitado. E assim como o pintor, com êsses elementos, dá uma imagem da realidade, a razão, com êles, torna conhecido o desconhecido, torna semelhante o diferente. Ela reconstrói o universo com o auxílio de conceitos e de combinações de conceitos. A razão não pode trabalhar com o individual, não pode fixar a diversidade dos factos, mas apenas o que mais ou menos se repete, se assemelha. A razão tem um trabalho utilitário. Fica assim perfeimente estabelecido o carácter antinômico do nosso espírito entre a intuição (conhecimento do individual) e a razão (conhecimento do geral), fundamento da disciplina que chamamos de "Noologia", que tem por objecto o funcionamento do espírito.

Funcionamento da Razão

Não é a elaboração dos conceitos a única função da razão como razão. Ela necessita dar ordem a êsses conceitos, compará-los e, nisso, ela prossegue funcionando como razão, captando universalidades. Necessita encaixá-los uns em outros,

dar-lhes uma hierarquia extensista, reduzi-los a conteúdo e continente, o que é incluído e o que inclui. Êsse processo é a classificação, a qual consiste em ordenar os objectos singulares nas espécies, estas nos gêneros, êstes em gêneros mais vastos.

Já vimos que a razão é guiada por uma atividade selectiva (o que notamos em tôda função vital), essa função selectiva compara, esclarece, simplifica, une. É da economia da razão a ordem, a clareza e, portanto, a simplicidade, a unidade. Tôda classificação é uma redução à unidade, uma *unificação.* Os conceitos são como círculos concêntricos; o mais vasto contém todos os outros. Mas, à proporção que subimos dos singulares às espécies, das espécies aos gêneros, como se vê na Lógica, aumentamos a *compreensão,* mas diminuímos o *conteúdo.* Quanto de mais longe, mais coisas vemos, e quanto de mais alto, mais coisas abrangemos, mas, em compensação, vemos menos o individual e o singular. Aumentada a extensão, diminui o conteúdo, e perdemos os pormenores. Do alto de uma montanha, podemos ver um vasto panorama que abrange muitas coisas, mas perdemos os pormenores das coisas que estão na distância. Imaginemos um ser humano que pudesse, de um lugar, abranger, com os olhos, o universo inteiro, com seus sóis, estrêlas, nebulosas, galaxias, *novae,* etc. Nem sequer poderia discernir o nosso planeta, nem as maiores estrêlas.

O universo inteiro seria uma massa uniforme, sem diversidade. Tal imagem nos permite compreender a idéia de *Ser,* a abstração suprema. É digno de observar-se a semelhança que há entre a nossa razão e a visão. À proporção que queremos ver mais coisas, perdemos, delas, os pormenores; à proporção que a razão quer abranger mais conceitos, perde também, dêles, os pormenores, que são o diferente, para chegar, cada vez mais, ao mais geral, ao "mais" semelhante.

Estabelecida a hierarquia pela classificação, segue a razão um caminho inverso: desce do mais geral ao menos geral e dêste ao singular. Temos, então, a *definição,* cujos caracteres lógicos já estudamos. Vimos que definir é delimitar, precisar, colocar o diferente no semelhante, é desencaixar o que estava encaixado. Dizem os lógicos que não se pode definir o ser individual. E isso porque definir é limitar um conceito mais largo num menos largo. O individual não corresponde a nenhum conceito. *Definem-se as espécies, descrevem-se os indivíduos,* dizem os lógicos. Mas as espécies estão nos indivíduos; não são separáveis dêles. O gênero humano está em cada ser humano individual. O definível, então, é a espécie, o gênero; define-se, num indivíduo, o gênero que faz parte dêle.

Na realidade, tôda definição é uma descrição. Não há língua para expressar o individual, já vimos, como não há ciência do individual. Convém aqui esclarecermos a diferença entre *indivíduo* e *individual.* O indivíduo é um todo concreto, dado pela realidade.

O individual é um elemento dêsse todo separado do indivíduo por abstração, elemento que caracteriza o indivíduo e a individualidade. Dai o "princípio de individuação" de que trata a metafísica e do qual já tivemos ocasião de falar.

A ciência que se poderia criar no indivíduo seria a fundada sôbre os caracteres que êle tem e que pertencem ao grupo, que são comuns ao grupo. Dessa forma, ciência do indivíduo é a ciência da espécie incarnada no indivíduo. Não há ciência do individual que é inexprimível e incomparável, porque o individual é o *diferente absoluto,* que é o carácter do princípio de individuação.

Êsse diferente absoluto, que é o individual, é múltiplo, pois há muitos diferentes absolutos. O Ser é o semelhante absoluto porque nêle se encontram todos os sêres que, observados individualmente, são diferentes absolutos.

Estamos assim ante uma nova antinomia da razão, a existente entre o Ser, como semelhante absoluto, e o individual, como diferente absoluto. O individual é o diferente absoluto. Tem assim o indivíduo um *quid proprium* (um quê próprio). Se admitíssemos que o semelhante está sob o diferente, que

o homogêneo está sob o heterogêneo, como o afirma o racionalismo, haveria então possibilidade de um conhecimento racional do individual. Mas a razão não capta o individual, ela capta o individualizado, o que é comum nos indivíduos. Senão vejamos: tôdas as coisas reais são individuais, indiscerníveis, distintas umas das outras. *Se há indivíduos* na natureza, êles são *indefiníveis, portanto incognoscíveis pela razão.* Desta forma, torna-se impossível o conhecimento racional e científico do real como um conhecimento total, mas apenas como um conhecimento parcial, o conhecimento do geral junto ao particular, do semelhante ao lado do irredutível diferente. Não é outra, por exemplo, a interpretação relativista, é assim que ela interpreta o conhecimento. Essa interpretação vem de Kant que o demonstrou em primeiro lugar. Por isso declarou Kant que a ciência é apenas *fenomenal.*

O que se chama de individual, de singular, Kant chamou de *noumeno* (a coisa em si). Fenômeno é o que aparece do *noumeno,* é o que *aparece,* o que se manifesta à razão. Só os caracteres comuns são comunicáveis. Eis por que êle disse que só há ciência dos fenômenos. Então podemos dizer que a ciência só conhece *relações,* e estamos na concepção relativista de hoje. Por isso a ciência não pode atingir a *coisa em si.* A ciência é um matematizar dessas relações, por isso ela quantifica o mundo, transmuta as qualidades em quantidades. Já nos demonstrou Bergson que para compreendermos o tempo temos de torná-lo "intemporal", *espacializá-lo,* como fazemos quando o medimos. Assim para compreender, tomar, aprender o particular, temos de torná-lo universal.

Kant nos mostrou também que nossa inteligência deforma as coisas e que o espírito humano só conhece o mundo, deformando-o, transformando-o, e reformando-o, fazendo-o passar por *suas formas e categorias (temas que já estudamos anteriormente).* Vimos que o *dogmatismo* afirma o conhecimento total do real pela inteligência.

O *cepticismo* nega o dogmatismo. O relativismo procura conciliar. Todos os *intelectualistas* acreditam que a realidade

pode ser totalmente conhecida pela inteligência, a qual é adequada à realidade.

* * *

Retornemos agora à definição para que analisemos todos os seus elementos, necessários para posteriores análises. No seu sentido clássico, o predicado está contido no sujeito. Dessa forma, a definição é um *julgamento analítico.* A lógica ensina-nos que só podemos definir as espécies. Mas sucede que as espécies são construções da razão, são concepções da razão. É *impossível* a definição dos sêres singulares, como também há conceitos indefiníveis, como são os abstractos supremos, os *summa genera* (os gêneros supremos). Nestes conceitos não se distinguem as diferenças. (Lembremo-nos que a definição é realizada com o auxílio do gênero *próximo* e da diferença específica). Nos individuais, as diferenças são absolutas. Mas podemos ter uma intuição do individual e *não podemos dar uma definição.* Mas pela intuição, podemos descrever e não definir. Tôda ciência está suspensa das definições o que, no entanto, não implica a refutação da ciência, porque a sua validez está no domínio dos factos, como veremos adiante.

A ciência, apesar disso, realiza sua obra, como a geometria realiza a sua, sem que tenha definido o que é a linha reta.

Pascal mostrava a fraqueza da definição e a impossibilidade de, por meio dela, chegar a ciência a um conhecimento eficaz e seguro.

Por meio de *l'esprit de finesse* (intuição) há possibilidade de conhecer o homem o Universo e Deus ,não mais em extensão, mas em profundidade; não mais em quantidade, mas em qualidade, como o afirmava Pascal, que, desta forma, foi um precursor de Kant e de Bergson quanto à concepção relativista.

O conhecimento racional é um conhecimento de parte da realidade. A razão realiza uma grande obra, que é a classificação.

Dizem alguns, como Rabier, que a definição é anterior à classificação. Mas lembremo-nos que a definição exige o gênero próximo e a diferença específica. São necessários prèviamente gênero e espécie, criações da classificação.

A que nos leva tôda essa crítica? Ao cepticismo? Não; à análise das antinomias que esclarecerá o poder criador do espírito, que é profundamente dialéctico.

* * *

A classificação é a base da ciência racional. A classificação é o estabelecimento de uma relação causal. Encaixar os conceitos, uns nos outros, é classificar, pois, ao tirá-los, fazemos que uns *produzam* os outros. Há uma regra clássica que diz que classificamos os sêres pela extensão e pela compreensão (conteúdo).

A compreensão é sacrificada pela extensão, que, aumentando, chega até o abstracto supremo, cuja compreensão é quase nula.

Mas, muitas vêzes, para passar do têrmo mais curto para o mais amplo, temos que apelar ao princípio de causalidade. Os exemplos nos esclarecerão melhor.

O azul ou o vermelho são espécies do gênero côr. A côr é uma espécie, por sua vez, do gênero *qualidade física;* esta uma espécie do gênero *qualidade*. Mas aí chegamos a um gênero supremo, como lògicamente nos parece, e não podemos reduzi-la a um gênero superior.

Qualidade é um ápice da abstração. Não podemos parar aí, e chegamos ao Ser. Mas como passaremos ao ser sem recorrermos ao princípio da causalidade? Na qualidade não encontramos nenhum carácter que seja comum entre ela e

outra coisa. Dessa forma, do ponto de vista da extensão, a qualidade não pode ser a espécie de nenhum outro gênero. A qualidade não é suficiente por si mesma, não se explica por si mesma, ela não tem em si mesma a sua *razão suficiente.* Não pode ela existir por si só, exige algo que a leve, que a suporte, que seja o seu substracto, sua explicação e sua razão de ser. E quem é êsse suporte? É o Ser. O Ser é a causa da qualidade. Temos então a intervenção do princípio de causalidade ou melhor ainda, do princípio de razão suficiente. É o ser a razão suficiente da qualidade. Para completar o encadeamento conceptual, o encadeamento dos conceitos, precisamos recorrer ao princípio de causalidade ou ao de razão suficiente, cuja distinção e análise faremos oportunamente.

Dessa forma, entre o Ser e a qualidade há uma razão de causa e efeito, ou melhor de razão suficiente. O Ser é a razão e causa da qualidade. Dessa forma se vê que a extensão não é suficiente para a classificação. O mesmo se pode verificar entre os *sêres* e o *Ser.* É necessário uma relação de razão suficiente. Por isso, além da extensão, como afirmava a definição clássica, a classificação exige a causalidade.

Não podemos definir, a qualidade. É-nos impossível, pela simples razão de que não é a espécie de nenhum gênero. O Ser paira acima da qualidade podemos ligá-lo à qualidade apenas pelo princípio de causalidade. Que antecede, a classificação ou a explicação? A explicação precede. A classificação é uma retomada da explicação em têrmos simplificados e imediatamente recognoscíveis. A classificação é uma coordenação condensada sob um volume espantosamente reduzido. As modificações nas classificações que se observam na ciência, provêm das explicações que se verificam. As explicações não são definitivas. Novos conceitos exigem novos têrmos. O novo conceito exige outro mais amplo que o inclua, que seja o seu gênero. Quando não há, inventa-se um novo gênero para nêle introduzir-se a nova espécie. A descoberta do vapor e da electricidade exigiu o conceito moderno e mais vasto de *fôrça*, que não tem nenhum correspondente

exacto no vocabulário dos antigos. Tôda nova hipótese, tôda nova explicação causal, tôda nova teoria, implica uma modificação, um enriquecimento na classificação já estabelecida. Por ex. o calor. Para explicá-lo falavam os antigos no *calórico* que era sua causa e gênero. Depois se substituiu pelo movimento, que é um gênero verdadeiro para o calor, pois compreende, como espécies, a luz, a electricidade, etc. Outro exemplo: o fogo. Para explicá-lo, tinham o gênero *flogístico*, até que se compreendeu que era um fenômeno de combustão (fenômeno químico). Há assim um progresso na ciência como também na filosofia, embora de carácter diferente. Simplificar a explicação, incluir um número maior de espécies num gênero, e reduzir êstes, é dar uma certa clareza. Mas essa clareza é efêmera em grande parte. Quando a ciência explicou os fenômenos físicos, estabelecendo a teoria atômica, esta satisfazia e esclarecia os factos conhecidos até então. Mas surgiram novos factos e a explicação anterior não satisfez mais. A ciência física foi obrigada a afirmar a existência de partículas sub-atômicas como partículas elétricas. Tal explicação nos satisfez, embora continuássemos a não saber o que era electricidade, da mesma forma que antes não sabíamos o que era, quando nos disseram que o raio era uma espécie do gênero electricidade, o que satisfez e impressionou os homens do século passado. Quando a ciência se viu obrigada a dividir os átomos para poder esclarecer outros fenômenos que surgiam, tal explicação satisfez sem que, no entanto, a ciência física tivesse terminado a fase de descobertas de novas partículas, e terá que descobrir ainda muitas, enquanto permanecer na explicação apenas quantitativa do universo. No entanto, tudo isso é um progresso, porque partindo dessas explicações simples, maior tem sido o domínio do homem sôbre a natureza e maior o número de factos que são incluídos na explicação.

* * *

Quando dizemos porque um ser existe, porque um fenômeno sucede ou se produz, indicamos um antecedente, sua

causa, sua razão de ser. E vemos que, em tôdas essas explicações, há uma *hierarquia de conceitos* que parte do gênero para a espécie.

Quando se diz que os corpos se atraem em virtude de uma fôrça universal, o conceito de *fôrça atractiva* é incluído no gênero *fôrça*, que é mais vasto. Inversamente, vemos sair o conceito de fôrça atractiva do conceito fôrça, vemos tirar a espécie do gênero.

A razão funciona por êsse encadeamento conceptual.

Quando dizem que *A Terra é um planeta*, há nesse enunciado uma explicação. Vejamos: antigamente se julgava que a Terra era um corpo independente, principal, razão de ser do universo. A Terra passa a ser apenas uma pequena esfera destacada do Sol central, e gira regularmente em redor dêle. Nesse simples enunciado há tôda uma explicação, mas uma explicação que vem de longas e demoradas experiências, de longos e demorados estudos.

Dissemos que a explicação antecede à classificação. O espírito humano, em face de um facto, quer explicá-lo para compreendê-lo (de *cum prehendere*, expressão latina que significa apreensão, domínio, tomar). A classificação é obra posterior, porque só se classifica o que já se compreendeu, explicou. A classificação é a consagração da explicação. É a coordenação, é a redução dos conhecimentos e de tôdas as explicações aceitas.

O encadeamento conceitual, que é um dos processos do funcionamento da razão, processa-se de duas maneiras: nos juízos, sob a forma de proposições; no raciocínio, sob a forma do silogismo.

* * *

Já tivemos ocasião de falar nos juízos analíticos e nos juízos sintéticos cuja classificação foi proposta por Kant, que os estudou. Os juízos analíticos não são um verdadeiro enca-

deamento de têrmos. O predicado está contido no sujeito e correspondem assim às equações aritméticas. Eis um exemplo de juízo analítico: "Todos os corpos são pesados". É o mesmo que dizermos: "10 = 6 + 4".

Não há progresso nesses juízos, por não haver encadeamento de têrmos, porque o pensamento não passa de um têrmo a outro diferente, novo. Êle une, pelo verbo ser, dois têrmos equivalentes.

Nesses tipos de proposições, a extensão do sujeito e a do predicado é a mesma, um pode substituir o outro. Por isso se pode dizer indiferentemente: "Todos os corpos são pesados" ou "Tôdas as coisas pesadas são corpos". Há igualdade de extensão. E notem bem: igualdade na extensão, no quantitativo. Mas se observarmos qualitativamente, no tocante ao conteúdo, há diferença. No juízo "Tôdas as coisas pesadas são corpos", a palavra *corpo* é mais rica de caracteres que a palavra pesadas ou que a expressão "coisas pesadas"

Mas a razão só se interessa pelo quantitativo, pela extensão e não pelo conteúdo, que é qualitativo. Em breve veremos melhor por que. Quanto aos juízos sintéticos, pode dar-se dois casos: os têrmos podem estar numa relação de identidade parcial ou de identidade total. Podemos tomar dois exemplos clássicos: "O homem é um animal" e "O homem é um animal racional". As relações entre os têrmos, nessas duas proposições, não é a mesma. Na primeira, temos um exemplo de identidade parcial, porque não poderíamos dizer que "todo animal é homem". Não há neste caso possibilidade de substituição, de troca de um têrmo por outro, porque não são equivalentes, pois têm extensões diferentes. Mas, no segundo caso, há uma identidade total, porque tanto o predicado como o sujeito têm extensão igual, e posso dizer "todos os animais racionais são homens", como "todos os homens são animais racionais".

No primeiro caso "O homem é um animal", há identidade parcial, porque é encaixado um conceito, num conceito maior. Temos ai apenas uma classificação. No segundo, há uma relação de igualdade, e estamos em face de uma definição. O segundo têrmo tem um conceito maior que o primeiro, que é sua espécie, e a palavra, que restringe êsse gênero, expressa a diferença específica.

O homem é	um animal	racional
(Espécie)	(gênero)	(diferença específica)

Desta forma, só os juízos sintéticos, expunha Kant, trazem um conhecimento positivo. Assim tôda proposição afirmativa ou negativa pode reduzir-se a um juízo, e se êsse juízo é sintético, dá-se então um progresso. Nesse caso temos uma classiifcação, uma definição. Ora, tôda definição é uma espécie de classificação, portanto tôda proposição racional é uma expressão parcial de classificação.

* * *

Um dos pontos mais difíceis de compreender na lógica, ou melhor de explicar, é o da indução. A indução faz o espírito passar de um facto individual para uma totalidade.

Por que meios o espírito humano passa, na indução, do singular para o geral, do finito para o infinito, tem sido uma das perguntas mais tenazes na filosofia a exigir uma resposta que satisfaça.

O mesmo problema, que é a passagem do concreto para o abstracto, é o do singular para o geral.

O espírito, ao elevar-se do singular ao geral, do concreto ao abstracto, o faz para dominar a realidade, para obter uma visão panorâmica maior, mais vasta e também mais clara, unitária, porque saber, para o homem, é reduzir à unidade.

Sente-se o homem mais firme em seus conhecimentos filosóficos ou científicos, quando pode reduzi-los a um número cada vez mais restricto de princípios. E isso porque a razão, como já vimos, tende para o homogêneo. A melhor hipótese é a que simplifica mais, a que explica maior número (quanti-

tativo) de fenômenos, e que exige o menor número de princípios (maior homogeneidade). Nossa inteligência tende a aceitar uma lei por uma explicação.

A indução é ainda um encaixamento, uma classificação como as outras processadas pela razão, embora mais complexa.

Quanto à dedução, estamos em face de outra classificação. Vejamos: a dedução pode ser mediata ou imediata. No primeiro caso temos o silogismo, no segundo temos a conversão ou oposição.

Estudamos na Lógica o silogismo, o qual consiste em afirmar que uma qualidade convém a um ser ou a um objecto, porque convém à tôda classe à qual pertence êsse ser ou êsse objecto.

Examinemos o silogismo já citado por nós: "Todos os homens são mortais", Sócrates é homem; logo Sócrates é mortal". Temos, com êle, algum novo conhecimento? Absolutamente não, porque se bem verifcamos, estamos em face de uma classificação. O indivíduo Sócrates pertence à *espécie homem* que pertence ao *gênero* dos *sêres mortais*.

Se examinarmos tôda e qualquer espécie de sologismo, verificaremos que todos êles se incluem apenas numa classificação. A razão tende para a homogeneidade e, portanto, simplifica, esclarece pela classificação. Todo o trabalho racional, filosófico, ou científico, é predominantemente o de classificação. Goblot chegou a declarar que a "classificação era tôda a ciência". O conhecimento racional é um processo único de classificação. Classificar é dominar, é distinguir, é comparar, é juntar os semelhantes, os iguais com os iguais, é ordenar, coordenar, subordinar. A classificação exige a classificação da classificação. Tôda ciência é uma classificação, mas a razão classifica as classificações, dando às ciências particulares um encaixamento na classificação da ciência total.

O conhecimento racional é um conhecimento panorâmico, é um conhecimento do exterior; mas o conhecimento intuitivo é o que penetra, o que invade o individual, é o conhecimento que pormenoriza.

Classificar é dominar, abrangendo, abarcando. Intuir é penetrar é viver, é ter vivência.

A razão compara, verifica os caracteres semelhantes que ela reduz, de degrau em degrau, a um semelhante único. Assim também procede a visão humana. Mas a visão precede, no homem, à razão, por isso influi nesta, como também influi na intuição. A pouco e pouco se nos vai clareando êsse aspecto dualístico antinômico do nosso espírito, o qual, depois de bem comprendido e explicado, como procuraremos fazer mais adiante, nos dará o método *noológico* que expomos e defendemos, o qual permitirá que penetremos, então, nos terrenos mais áridos da filosofia e do saber, mas munidos de poderosos instrumentos, que favorecerão a compreensão e a visão geral de tôda a cultura (1).

---

(1) É imprescindível o estudo de Dialéctica geral exposto em nosso livro correspondente "Lógica e Dialéctica", onde a Decadialéctica (dialéctica de dez campos) é especificamente apresentada.

III

ANÁLISE DIALÉCTICA DAS CONTRADIÇÕES — ANTINOMIAS — O DUALISMO DAS NOÇÕES ENERGÉTICAS DE EXTENSIDADE E DE INTENSIDADE — NOOLOGIA ANALÍTICA — OS FACTORES DE INTENSIDADE E DE EXTENSIDADE

Aceitamos como estabelecido o dualismo funcional do nosso espírito, que tem seus fundamentos na própria constituição de nossos órgãos da sensação, os quais, por seu turno, têm seus fundamentos no próprio processo funcional da vida que é selectivo, portanto dialéctico, por que selecionar é preferir e repelir. Seleccionar é separar, distinguir, preferir, dividir, escolher êste e preterir aquêle, conseqüentemente, distinguir êste daquele, estabelecer distinções.

Verificamos o funcionamento da *razão* (do parecido para o semelhante, do semelhante para o mesmo, do mesmo para o igual, do igual para o idêntico, uma seqüência da *ascese* racional), de afastamento crescente do que separa, do que distingue, do que é diferente, para atingir o supremo da semelhança, que seria, *indevidamente*, o idêntico; dêsse funcionamento examinamos o conceito, a classificação o encadeamento conceptual da razão generalizada e generalizante; verificamos o funcionamento da *intuição* (do diferente, para o desigual, do desigual para o inefável, do inefável, para o único, numa seqüência de *ascese* (intuicional), de tudo quanto assemelha, para atingir o supremo da diferença, o diferente absoluto, que é o único inefável, cujos outros aspectos de seu funcionamento examinaremos a seguir.

Vemos, assim, que já foram estabelecidos êsses aspectos que nos permitem compreender por que, ao examinarmos os factos do acontecer cósmico, distinguimos sempre duas interpretações polares, duas maneiras parciais de ver os fenômenos e que são os fundamentos de tôdas as distinções da filosofia e que geram as diversas posições que permitem perspectivas tão diversas.

Impõe-se que esclareçamos, agora, com outros elementos que aumentarão o seu significado, dois têrmos que temos usado no decorer dêste livro e que são: *intensidade e extensidade.* São dois têrmos valiosos que englobam inúmeros sentidos e que representam os campos em que dialècticamente oscila o nosso espírito, nesse grande e profundo diálogo da natureza consigo mesma, da natureza com o homem, e do homem ao debruçar-se sôbre si mesmo. Essa contradição constitutiva é, no entanto, dinâmica, e há sempre um conflito entre ambas, (intensidade e extensidade), que o espírito humano tem procurado solucionar, ora pela *redução* (alternativa) de um *ao* outro, ora pela *supressão* de um ou outro. Em poucos momentos, porém, como vemos no estudo da história do pensamento filosófico, é dado a ambos a *mesma realidade,* e é concebido êsse conflito como imanente à realidade e à lógica. Procurou-se sempre na filosofia dar um dêles como aparente, em benefício da realidade do outro. Nenhum vocabulário de filosofia que conheçamos estuda o têrmo *extensidade.* E se procurarmos nos nossos dicionários, não encontraremos, a não ser como expresão, usada no Brasil, para indicar as grandes extensões.

No entanto, encontra-se o têrmo intensidade. O têrmo extensidade tem sido usado apenas pelos físicos.

Tentemos agora dar uma explicação clara dêsses dois têrmos para que possamos prosseguir em nossas análises.

Lalande define *extensão* com duas acepções: como ação de extender e como carácter de ser extenso. Encontramos na física o emprêgo de duas expressões: factores de extensidade e factores de intensidade. Citemos Ostwald, (alemão, 1853-

1932) o famoso físico: "Para bem sublinhar a oposição que se dá entre êles (os factores da energia que possuem os caracteres ocntrários dos factores de intensidade) e as intensidades, nós os designamos... sob o nome de extensidade". Partindo dai, propôs Ostwald substituir o uso do têrmo *quantidade* pelo de *factores de quantidade* e o de *capacidade* pelo de *factores de capacidade.* Posteriormente preferiu a expressão *factor de extensidade* para dominar essas grandezas extensivas da energia, os "factores materiais", "porque, diz êle, é a consideração dessas grandezas que determina a antiga concepção da matéria".

A preferência que se dá ao têrmo *extensidade* decorre de não ter sido ainda usado sob várias acepções, como em geral o foram os outros têrmos, permitindo assim que se lhe empreste um sentido claro e nítido. A palavra extensidade é formada do verbo latino *extendere,* isto é, *ex* e *tendere,* tender para fora. A palavra intensidade vem do *intensus* que, por sua parte, vem de *tendere, in tendere,* tender para dentro. Indicam os dois prefixos *ex* e *in* a direção da tensão, o dinamismo inverso da tensão. Essas duas palavras latinas, depois de tantos séculos, vêm servir para denominar uma série de factos que a experiência científica veio corroborar.

São essas duas palavras, no entanto, constantemente usadas na linguagem familiar. E temos intensidade, intensivo, intensificar, intenso, extensão, extensivo, extensibilidade e extensidade.

Quando empregamos as expressões que decorrem de *extensão,* sempre queremos significar o que se prolonga, o que parte para o exterior; é um dinamismo de afastamento, de desdobramento, de alongamento, é uma *direção tomada para o objecto,* para o que é heterogêneo, mutável, para abrangê-lo, incorporá-lo; é *centrífugo.* Quando empregamos as expressões decorrentes de *intensidade, intenso,* queremos nos referir a alguma coisa de interior, alguma coisa que vem da heterogeneidade da sucessão, do movimento de mutações do exterior para *dentro,* é uma transformação em si mesma, volvida para o interior; é *centrípeta.*

Quando falamos na extensão de um plano, de um programa, damos o sentido de abarcar, de prolongar, de abranger; quando falamos na intensidade de um som, pensamos no carácter dêsse som em si mesmo, é um som que se modifica (mais intenso, menos intenso) como som, é uma *direção tomada para o sujeito,* é mais um aspecto subjectivo, porque é uma relação para consigo mesma. Enquanto o primeiro leva ao conceito-objecto (que já estudamos na lógica), o segundo leva ao conceito-sujeito. Num há mais objectividade, noutro mais subjectividade. Enquanto na extensidade há um sentido de afastamento, há na intensidade um sentido de concentração. Enquanto a extensão tende para assemelhar; a intensidade tende para diferenciar.

Para Descartes, "quantidade contínua, ou melhor a extensão em comprimento, largura e profundidade, que existe nessa quantidade", é englobada na noção de extenso, distinta inteiramente do pensamento, da alma. Descartes deixa confusamente colocada em sua idéia de alma, a noção de intensidade.

Kant diz que uma grandeza é extensiva, quando a representação das partes torna possível a representação do todo. É o sentido da homogeneidade, cujas partes são homogêneas, como o todo é homogêneo.

Uma grandeza é intensiva, para êle, quando ela é apreendida como unidade. A quantidade, aí, só pode ser representada por maior ou menor aproximação da negação (mais veloz, menos veloz, por exemplo). "A intensidade não é a quantidade das coisas que se *contam,* nem é a duração, nem é a extensão, quantidades que se *medem* por meio de unidades homogêneas", expressa Goblot.

Têm dificuldades imensas os filósofos e dicionaristas em definir a intensidade. E a razão é que definir é comparar, é medir, e a intensidade, por seu próprio carácter, afasta-se da definição, não é apreensível por uma definição. Dessa forma, êsse conceito só se esclarece pela intuição e por uma vivência.

O carácter sintético é fundamental da extensidade; enquanto o analítico o é da intensidade. Sintético, porque é

um dinamismo sintetizador, que implica sempre uma grandeza, uma operação, desenvolvendo-se em extensão na realidade, enquanto a intensidade se desenvolve em intensidade, em si, em separação, em distinção, em análise.

Nós *sentimos* mais a intensidade, mas *sabemos* mais da extensidade, por isso essa é mais definível que aquela.

Lalande, procurando definir os dois conceitos, emprega estas palavras:

"Intensidade. — Caracter do que admite estados de mais ou de menos, mas, de tal sorte, que a diferença de dois dêsses estados não é um grau do que é assim susceptível de aumento ou de diminuição: por exemplo, um sentimento de temor pode diminuir ou crescer, mas a diferença entre um leve temor e um temor mais forte, não é um grau de temor que possa ser comparado a outros, como a diferença de dois comprimentos ou de dois números é um comprimento ou um número, tendo seu lugar na escala das grandezas da mesma espécie".

Bergson, e sua escola, absorve a intensidade na qualidade; dessa forma, todo verdadeiro conflito, tôda contradição são suprimidas entre ela e a extensidade, por sua vez absorvida na quantidade. Mas a quantidade nem se opõe à qualidade, nem podem ambas serem confundidas, essencialmente, pois ambas definem universos, cujas naturezas são rigorosamente fechadas uma à outra.

É fácil desde já compreender que existem três posições em face do antagonismo entre a intensidade e a extensidade: a) a posição dos que reduzem a intensidade à extensidade; b) a dos que reduzem a extensidade à intensidade; c) a dos que reduzem ambas a uma terceira entidade, onde êsse antagonismo desaparece.

A quarta posição, a nossa, é de que a extensidade e a intensidade formam duas ordens dinâmicas, antinômicas da natureza. É, portanto, uma posição dialéctica que afirma a contemporaneidade de ambas, que podem ser admitidas concretamente como fazendo parte de tôda existência e de todo existir cronotópico.

Deixaremos de lado os aspectos metafísicos dessa dialéctica, pois tratar dêles aqui seria fugir ao âmbito dêste livro, e iremos aproveitar êsse antagonismo como meio metodológico para o estudo da filosofia, dadas as grandes e fecundas visões que êle nos oferece.

* * *

Os conceitos de extensidade e de intensidade encontraram na ciência moderna um grande campo de aplicação e, graças a êles, pôde ela penetrar em campos inexplorados, como teremos ocasião de estudar, quando examinemos os temas do tempo e do espaço e das visões gerais do mundo de Einstein, de Sitter, de Lemaitre e outros.

A energia é concebida como o produto de dois factores, um de extensidade e outro de intensidade.

Foi Macquorne Rankine quem decompôs a energia em dois factores. Mas, para êle, os dois factores apresentaram-se apenas como fôrça viva e fôrça de tensão, uma energia actual e uma energia potencial.

Impõe-se aqui, antes de prosseguir essa análise, que se esclareça mais uma vez dois têrmos muito usados na filosofia: *acto e potencia.* Iremos apenas examinar os aspectos mais gerais, procurar a síntese mais concisa para exposição dêsses dois têrmos que serão, daqui por diante, empregados muitas vêzes.

Foi Aristóteles quem primeiro percebeu que as coisas não são apenas o que são, mas também o que podem ser.

Desta forma, tôda mutação, pode ser, a) possível, b) em processo de realização, c) realizada.

A expressão *acto* (em acto) se aplicaria ao momento *b*, em oposição ao momento *a* e ao momento *c*. O momento *a* seria *em potência* (pode ser) e o *c*, o ser já realizado, que resulta da mutação. Chamava Aristóteles de:

dynamis, o momento *a* (potência)
enérgeia, o momento *b* (acto)
*enteléchei*a, o momento *c* (fim, entelequia)

A palavra *acto* servia para expressar tanto o momento *b* como o *c*.

Para Aristóteles, a matéria era potência, isto é, tinha a possibilidade de tornar-se isto ou aquilo. Mas o que a transformava em algo era a *forma*, o acto, que lhe era oposto, mas que a modelava.

Assim, predominantemente na obra de Aristóteles (dizemos predominantemente, porque há momentos em que pensa de outro modo e não seria de conveniência analisar aqui tôda a variedade de suas observações sôbre o Acto e a Potência), a potência depende, está subordinada ao acto. A potência toma existência pelo acto, porque a potência é indeterminada, e toma determinação pelo acto, que é o princípio do ser. É através do acto que uma possibilidade se transforma em realidade, pois o acto é a própria realidade de um ser que estava ainda indeterminado. Um exemplo esclarece tudo. Temos aqui um bloco de argamassa, informe, mas o artista plasma-o numa figura humana, dá-lhe uma forma. O bloco seria (embora rudemente exemplificado), a *potência*, e *acto* o momento em que êsse barro informe vai tomando uma forma. Essa distinção entre acto e potência permaneceu na filosofia aristotélica e dela ingressou na filosofia tomista (de Tomás de Aquino). Assim, para Aristóteles, a potência é passiva, incapaz, por si só, de efectuar-se, é inerte. O acto (*enérgeia*, palavra grega que é formada de *ergon*, trabalho, e que significa eficacidade, realizar um efeito) é quem impulsiona, dá forma à potência. O artista, ao transformar o barro em uma figura realizada, actualiza a figura, dá forma ao barro que, por si só, não poderia transformar-se em figura.

É com Leibnitz que a palavra potência toma outro sentido na filosofia, o mesmo, em parte, que será empregado depois por Nietzsche e pela ciência moderna. Para Leibnitz, a potência é uma fôrça activa, fonte original da ação, causalidade eficaz. "A potência activa é tomada algumas vêzes num sentido mais perfeito quando, além de simples faculdade, há a tendência; e é assim que eu a tomo nas minhas considerações dinâmicas". (1) Já vimos que, com Leibnitz, o sentido de fôrça é diferente do sentido clássico.

A física moderna aceita essa acepção. Ostwald (alemão, 1853-1932) diz: "é... arriscado considerar, entre essas duas espécies de energia, sòmente a fôrça viva como a energia actual, isto é, real, e olhar a outra como simplesmente potencial, isto é, como possível mas não real... "Pois, "não é legítimo considerar que uma energia que não é real, porque ela não está presente, possa transformar-se em energia real, e vice-versa".

É fácil agora verificar-se onde estava o engano de Rankine, quando considerou que a energia tivesse dois aspectos opostos, a actualidade e a potencialidade. Cada um dos aspectos da energia (intensidade e extensidade) pode ser, por seu turno, actual ou potencial.

Uma intensidade pode ser actual e uma extensidade pode ser potencial. Citemos Ostwald: "A única maneira legítima de compreender as palavras energia actual e energia potencial, é olhar como actual uma energia presente no momento considerado, e como potencial uma energia que, nas circunstâncias presentes, pode formar-se por intermédio da energia presente. Se atribuirmos a essas duas expressões as significações que acabamos de expresar, a fôrça de tensão ou a energia de distância, que se encontra numa massa elevada acima da terra é actual, e a energia de movimento que ela contém é potencial; é o inverso depois da queda. Para o pêndulo, a energia de distância é actual quando está no alto do seu curso, a energia de movimento é actual quando êle está em sua posição mais baixa, e, durante as oscilações, essas duas energias trocam constantemente seus caracteres".

(1) Aristóteles divide a potência em *passiva* e a *activa*. A primeira é a potência de sofrer uma determinação; a segunda, a de poder realizar uma determinação. Em Leibnitz esta última *já tende* a realizar, já está, portanto, em acto, no exercício do acto.

Então, sintetizando: a intensidade e a extensidade podem ser ou actual ou potencial.

Quando a intensidade se actualiza, a extensidade se potencializa, e vice-verca. Ambas não podem ser actuais ou potenciais no mesmo instante e há oscilação constante entre sua actualidade e sua potencialidade em todo acontecimento físico. As aplicações dessa observação a todos os factos da filosofia serão feitas, daqui por diante, à proporção que dêles tratemos.

Referindo-se às intensidades, assim se expressa Ostwald: "não são de forma alguma grandezas no sentido ordinário da palavra. Quando reunimos duas grandezas iguais, obtemos como se sabe, uma grandeza dupla. Ora, se reunimos duas temperaturas iguais, isto é, se metemos em contacto dois corpos da mesma temperatura, esta não se torna dupla, mas permanece a mesma". Assim, "quando indicamos a grandeza de uma massa, não dissemos sôbre essa massa tudo quanto dela se pode dizer. Se se divide uma massa em duas metades, essas duas metades não diferem uma da outra; cada uma tem, portanto, enquanto massa, as mesmas propriedade que a outra".

Assim é a homogeneidade, a exterioridade ou a objectividade o que caracteriza a extensidade; e, ao contrário, a heterogeneidade, a interioridade ou a subjectividade parecem engendrar o processo da intensidade. O tempo intervém nesta e vemos que a física moderna, quando trata da intensidade, necessita do tempo para seus cálculos, enquanto é o espaço, que é necessário para medir o extensivo.

Uma rápida análise sôbre tôdas as formas de energia física, permite distinguir a extensidade da intensidade. Ostwald organizou êsse quadro:

Energias	*Extensidades*	*Intensidades*
Volume	Volume	Pressão
Forma (elasticidade)	Deslocamento vectorial	Fôrça correspondente
Pêso (ou gravitação)	Pêso	Potencial de gravitação
Energia de movimento	Massa	Velocidade ou quadrado
Electricidade	Carga eléctrica	Potencial eléctrico
Energia química	Entropia	Afinidade
Energia térmica	Massa	Temperatura

Eis o quadro usual de Jean Perrin, Urbain, etc.

Energias	*Extensidades*	*Intensidades*
Elástica	Volume	Pressão
Elástica de alongamento	Comprimento	Fôrça
Elástica de torsão	ângulo	Parelha de fôrças iguais opostas
Mecânica	Deslocamento	Fôrça
Cinética	Entropia (muda de sinal)	Temperatura absoluta
Apérmica	Quantidade de movimento	Velocidade
Superfície (capilaridade)	Superfície	Tensão superficial
Eléctrica	Carga	Potencial
de gravitação	Massa	Potencial

É a existência real, assim, dualistica, constituida de dois factores contrários, ao invez do que pensava Descartes. Quando um dêles cresce, o outro diminui, como a entropia e a temperatura, extensidade e intensidade da energia térmica.

Nos fenômenos macrofísicos, há predomínio da extensidade sôbre a intensidade. Nos fenômenos microfísicos, na física atômica, a intensidade predomina sôbre a extensidade. Nos factos psicológicos, há maior predominância da intensidade sô-

bre a extensidade. Em breve veremos como essa compreensão permitirá explicar os fenômenos da Termodinâmica, e os problemas que formam, hoje, o arcabouço da teoria da relatividade, iniciada por Einstein.

° ° °

Vejamos agora os efeitos que o emprêgo dessas duas noções podem dar na filosofia e na formação da "Noologia". Na extensidade, sentimos que há uma ordem, homogeneidade, homogeneização, objectividade e objectivação ao mesmo tempo, enquanto, na intensidade, que tende para si mesma, há heterogeneidade, heterogeneização, subjectividade, interiorização.

Estamos em face do *"mesmo"* (do semelhante, do parecido) e do *"diverso"* e do *diferente*. Eis os dois aspectos da realidade que a razão e a intuição vão apreender diversamente.

A espacialidade está na extensidade, como a temporalidade está na intensidade. A extensidade é predominantemente o campo da razão, e a intensidade, o campo da intuição.

Há transformações na natureza porque há intensidade, porque sem ela, como o afirmam os físicos, não haveria transformação, porque esta é o desaparecimento de uma forma e o aparecimento de outra. Assim há o que varia, que é variante, a intensidade, a par do que não varia, do que é invariante, a extensidade.

Afirmamos a complementaridade dessas duas expressões: uma necessita da outra, uma é incompreensível sem a outra. Veremos, quando estudarmos a Dialéctica, o sentido que a ciência moderna dá à dialéctica e à complementaridade. Queremos aqui, apenas afirmar o seguinte: não há extensidade sem intensidade, nem intensidade sem extensidade no acontecer, nos factos naturais. Nem tudo é homogeneamente puro, nem heterogeneamente puro. Essa é a dialéctica de tôda a existência, que é um opor-se, mas, ao mesmo tempo, um complementar-se: um oposto é completado pelo outro.

Lupasco oferece um quadro dessas duas direções dinâmicas do existir. Ei-lo:

Extensidade	*Intensidade*
Identidade-homogeneidade	Não identidade-heterogeneidade
Materialidade — espacialidade	Temporalidade
Simultaneidade	Sucesão
Permanência e conservação	Desaparecimento e destruição
Invariabildade, "invariante"	Variabilidade, "variante"
Extendimento objectivo, exteriorização	Desenvolvimento subjectivo, interiorização
Síntese	Análise
Causalidade e determinismo	Incausalidade e indeterminismo
Afirmação	Negação

° ° °

Queremos sobretudo salientar o aspecto dialéctico que se manifesta na existência e que o nosso espírito apreende através da dialéctica também de suas funções. E a disciplina que vai estudar essa dialéctica, que vai caracterizar os conceitos da razão e da intuição, que vai salientar a influência que o dualismo antinômico da natureza exerce sôbre o dualismo antinômico do espírito, e que vai analisá-los através de suas múltiplas formações para compreensão geral do desenvolvimento da concepção filosófica do mundo, é o que chamamos de Noologia (de *Nous*, espírito), a ciência dialéctica do espírito; fundada na dialéctica da própria existência. Não iremos, porém, examiná-la nos seus aspectos metafísicos, mas apenas nos seus aspectos metodológicos, como já dissemos; aproveitá-la para que dela façamos um ponto de apoio e de referência para o estudo da filosofia,

permitindo, dêste modo, que o pensamento universal, em suas diversas fases, conheça uma nova sistematização que nos permita esclarecer por que uns filósofos seguiram êste caminho e outros o caminho oposto. (1) Já falamos dos "indícios", pois são êles que nos darão uma nova estrada para trilhar. Vamos saber agora por que tais e tais perguntas foram feitas e ao esclarecer o por que da pergunta, iremos compreender também o por que das respostas, pois, embora pareça paradoxal, há, em tôda pergunta, uma indicação da resposta desejada.

O estudo sôbre os princípios da Razão e os seus conceitos, como os da Intuição, hão de nos permitir que possamos construir uma visão científica do mundo, e esclarecer a gênese das grandes visões totais da filosofia. Por êsse caminho, os temas da filosofia passarão também a ter outro significado, e poderemos aprofundarmo-nos nêles sem receios de malogros, pois iremos munidos de valiosos instrumentos que nos servirão para as pesquizas. Veremos como em tôda a história da filosofia, sempre se tentou o triunfo da extensidade sôbre a intensidade ou desta sôbre aquela, no intuito de fugir ao conflito, ao diálogo das antinomias, à dialéctica da existência. Ora actualizou-se uma e virtualizou-se a outra (virtualizar usamos no *sentido de inibir*) e vice-versa. E veremos porque a filosofia permaneceu sempre num "impasse", perdurou sempre envolta pelas antinomias, porque procurou fugir ao conflito pela mera negação de um dos antagonismos. Veremos como a ciência moderna, seguindo o caminho dialéctico por nós estudado, conseguiu penetrar num terreno totalmente novo e permitiu a possibilidade de novas visões, contrariando os que diziam que não viria da ciência nenhuma luz para a filosofia. A ciência, por trabalhar indutivamente, por interessar-se apenas por um dos aspectos da realidade, não poderia nunca oferecer à filosofia nenhum novo caminho. Julgaram até que estavam encerradas tôdas as possibilidades novas para a Filosofia, que

(1) A Noologia, estudada como disciplina antônoma, é apresentada em nosso livro "Noologia Geral".

já havia esgotado tôdas as soluções. No entanto, por despojar-se a ciência da ditadura de uma visão apenas parcial do universo, permitiu que novas possibilidades fôssem descortinadas.

Assim a ciência facilta à filosofia um salto qualitativo que a leva a novas terras desconhecidas que, em breve, iremos explorar.

III

PRINCÍPIOS DA RAZÃO: PRINCÍPIO DE IDENTIDADE, O DE RAZÃO SUFICIENTE E O DE CAUSALIDADE

Todos os factos da realidade são diferentes, porque não há identidade entre singularidades. Cada ser é um ser singular. Para igualizá-los, é necessário despojá-los de suas singularidades.

Temos aqui João e Pedro. João é um indivíduo, baixo; Pedro é outro indivíduo, alto. Como identificarei João e Pedro? Transformar João em Pedro é impossível, nem Pedro em João. Necessito encontrar nêles o que me permita considerar como *dois*. Posso indentificá-los como *homens*, e então direi que Pedro e João são dois *homens*.

Mas se entre êles houver uma jovem, e quiser englobá-la na mesma "identidade", como identificarei a jovem com êles? Como homens é impossível, porque ela é mulher. Como *pessoa;* pois poderei dizer que são três pessoas. Digamos que, com a jovem, há um cãozinho. E quero identificar o cão com êles. Chamá-los-ei de quatro pessoas? Impossível. Terei de chamá-los de sêres vivos, e então direi que tenho quatro *sêres vivos.* Mas há também um banco, onde se sentam, e se quiser identificar o banco com êles, terei de chamá-los, não de sêres vivos, mas de *sêres,* e poderei dizer tenho cinco sêres.

Pode parecer êsse exemplo um tanto grosseiro, mas é suficientemente claro para expor como *processa a razão para ordenar o mundo.*

Na classificação procedida pela razão, há uma *hierarquia* apenas *quantitativa* (de extensão), que busca, cada vez, o mais geral, até atingir o conceito supremo, o mais vasto de todos, o qual se difunde nos menores, em *quantidade* menor.

O *ser* é o conceito da razão quantitativamente maior (extensão).

Abrange a todos: o banco, o cãozinho, a jovem, Pedro e João, como também todos os sêres do universo, o universo em suma.

Gênero supremo, gnoscològicamente considerado, não é definível, porque não pode ser reduzido senão a si mesmo, e só se pode dizer que o *ser é.* É a identidade constituída pela razão. (1)

Nessa categoria hierarquizada pela razão não entram valôres nem qualidades, mas diferenças de extensão (quantidade). Assim o Ser é a maior, os sêres orgânicos ou inorgânicos são menores, os sêres vivos ainda menores, os cães, os homens cada vez menores, finalmente Pedro, o menor, o indivíduo, o singular. Não entram nas classificações da razão nem qualidades nem valôre.s Não se estão classificando os sêres por serem qualitativamente isto ou aquilo, mas apenas pela extensão que o conceito abrange, ou seja, pela quantidade de sêres que êle compreende em sua classificação. A razão, ao *classificar,* não procura aprofundar-se no que é Pedro nem no que é qualquer dos sêres que existem, mas apenas em encontrar o que identifica êste com aquêle, e essa identificação, êsse ponto de identificação, é um ponto quantitativo, de extensão. A razão quer apreender por envolvimento e não por penetração, ela não intui, não vai para dentro, não se dirige ao singular, mas ao geral, ao que engloba, como a nossa visão, do alto de uma montanha, apreende, numa visão panorâmica, a totalidade da paisagem. E como vimos, a razão vai desprezando o que diversifica, o que torna diferente, o que diferencia, vai despojando as coisas de suas singularidades, para conseguir atingir uma unidade formal, uma unidade que englobe todos os sêres. *Ela* reduz, assim, tôda a heterogeneidade do diverso a uma homogeneidade

---

(1) Queremos salientar que o Ser, ontològicamente considerado não é *gênero.* O racionalismo transformou o esquema abstracto de ser em gênero, não o ser ontológico, o que por ora não podemos examinar.

total. A razão não tolera o diferente irredutível; ela quer reconhecer; ela não tolera o movimento, a mutabildade; ela quer a fixidez, a permanência, o invariante, o imutável, todos os conceitos negativos do que nos apresenta o mundo da realidade. Apesar de tôdas as aparências das coisas, embora elas pareçam realizar-se num constante devir (vir-a-ser), ela "acredita", ela quer que exista alguma coisa, abaixo delas, que seja idêntica: o ser. O princípio de identidade enuncia-se assim: "o que é é; o que não é, não é". O princípio de identidade não é um princípio escolhido pela razão, é um princípio que reflecte, que expressa uma necessidade fundamental, uma necessidade irresistível da razão, função do nosso espírito. Pensar é unir, mas é mais: é unificar, é tornar semelhante, idêntico. Em face de dois factos diferentes, a razão os unifica por uma identidade. Identifica-os em outro conceito, como já vimos. Êsse princípio, já examinado, é fundamental da Lógica Formal. A razão está satisfeita quando compara, quando reduz um ao outro ou a um terceiro; quando identifica.

Nesse trabalho de despojamento do que diversifica, do que distingue, do que diferencia, a razão *abstrai* do facto tudo quanto não pode identificar para apegar-se apenas ao que reconhece, ao que pode reduzir ao já conhecido. Assim a razão procede de dois modos:

a) *tornando semelhante,* ela parte do individual à unidade total, suprema;

b) *reconhecendo semelhante,* ela parte da unidade suprema para a diversidade.

Ora o individual é o singular, o diferente. A razão não suporta o singular; ela generaliza.

* * *

A filosofia moderna revive a famosa polêmica das universais com outros nomes. Pois vejamos: os intelectualistas (realistas modernos) dizem que o semelhante está oculto sob o diferente e que devemos procurar a identidade sob as aparentes diversidades. Os anti-intelectualistas ou também os empiristas (nominalistas modernos) dizem que o diferente é que está oculto sob o semelhante e esforçam-se por levantar a capa que cobre as coisas e as une pelo exterior, para encontrar os caracteres individuais que as separam irredutívelmente. Dizem os racionalistas que a razão vê mais profundamente, porque separando o que é diferente (aparência, o que aparece), penetra no fundo homogêneo das coisas: enquanto os anti-racionalistas afirmam que a razão se deixa arrastar pelo desejo de homogeneizar, de identificar e não percebe o mais profundo, o que só a intuição penetra, o diferente irredutível. Ambas tendências se acusam mutuamente, chamando-se de superficiais.

Pascal, com a sua finura, classificou assim os homens: os dotados de *l' esprit de géométrie* (os racionalistas, os que tendem para homogeneizar tudo) e os dotados de *l' esprit de finesse,* os intuitivos, os que procuram o diferente.

Desta forma, paira, para a filosofia, uma interrogação: é o semelhante ou o diferente o fundo da realidade?

Já mostramos que noològicamente temos duas funções que se processam dialècticamente: a razão que actualiza o semelhante e virtualiza o diferente, e a intuição que procede de modo inverso. Há, em tudo, o semelhante e o diferente, como em tudo, extensidade e intensidade. Na extensão, todos os sêres se homogeneizam, e na intensidade todos se diversificam. Nosso espírito apreende a ambos e os classifica, ora pela predominância de um, ora de outro. Uma visão que se coloque além da razão (racionalista) e além da intuição (irracionalista) e que abranja a ambas em sua *reciprocidade,* para com ambas construir uma visão concreta (de concreção, de conjunto) da realidade, teria de ser uma posição *supra-racionalista,* como é a nossa, e que, a seguir, através dos diversos temas, teremos oportunidade de expor. Não há uma racionalização nem uma intuição puras: há apenas predominância de uma ordem sôbre a outra.

* * *

A inteligibilidade, para a razão, está contida na medida da sua identidade. O individual irredutível (a singularidade de

que falam os existencialistas) não é inteligível pela razão, porque esta compara, reduz, e o que é incomparável, irredutível, é, portanto, ininteligível. Vimos com Parmênides como o desejo de identificação racionalista levou ao extremo de uma unificação completa, absoluta, em que eram negadas tôdas as diferenciações.

O princípio de identidade é inato à razão e vemo-lo numa série de princípios que formam a base da ciência, como o princípio da conservação da energia, o princípio da conservação da fôrça de Leibnitz.

Embora pensem que se firmam com êsses princípios em uma causa real, fundam-se na verdade, em uma causa racional.

E êsse o motivo que levou tantos filósofos e tratadistas a confundirem o princípio de razão suficiente com o de causalidade, como veremos a seguir.

Resumindo: tudo o que é, é; todos os sêres são. O Ser é a identidade absoluta onde se encontram todos os sêres. O Ser é homogêneo, idêntico, único, perfeito. Identidade absoluta é também o singular absoluto, porque é irredutível a qualquer outro e tôdas as coisas dêle participam ou não são. E assim o conceito supremo que a razão constrói em sua actividade de despojamento das singularidades, das diferenças, que, de abstracto em abstracto, chegaria ao abstracto supremo: O Ser. (1)

* * *

Vejamos agora os outros princípios da razão: o princípio de razão suficiente e o de causalidade.

O princípio de razão suficiente é enunciado da seguinte forma: "nada existe sem uma razão de ser". Tudo quanto

(1) Como identidade absoluta e como deferente absoluto o Ser ultrapassa os *opostos*, *transcende-os*. Êsse conceito da razão, na verdade a ultrapassa, e a sua justificação cabe à "Ontologia". Nessa disciplina, veremos que o conceito de Ser é eminentemente dialéctico.

existe tem uma razão de ser preferentemente a uma razão de não ser.

Alcança a razão êsse princípio pela observação *racional* de tudo quanto se dá na realidade. Tudo quanto se dá tem *que ter uma razão suficiente* (Leibnitz chama de *razão determinante* e já veremos por que) para que seja assim e não de outro modo.

Dissemos que na filosofia clássica, e até na filosofia moderna, tem havido uma grande confusão entre o princípio de razão suficiente e o princípio de causalidade, que se pode enunciar assim: "todo fenômeno tem uma causa". Para Leibnitz *ambos princípios estão englobados no que êle chama de "princípio de razão determinante"*.

Leibnitz fêz uma distinção entre causa e razão suficiente. (Foi êle o primeiro a enunciar nìtidamente o princípio de razão suficiente). Empregou-os contudo com pouca clareza. No princípio da conservação da fôrça, exposto por Leibnitz, há confusão entre o princípio de Razão suficiente e o de causalidade, pois quando pensa referir-se a uma causa *real*, refere-se a uma causa *racional*.

Sabemos que o racionalismo sempre confundiu a lógica com a metafísica. Hegel identificou a teoria do ser com a ciência do ser (tudo quanto é real é racional, tudo quanto é racional é real). Considerou as elaborações da razão como dados da realidade, e que os pensamentos apriorísticos obtivessem os mesmos resultados que a experiência sensível. Êsses os motivos do desdém do racionalismo à experiência sensível. (1) Spinoza, por exemplo, considerou a razão suficiente como a causa dos sêres e dos fenômenos, pois deduziu lògicamente os sêres do Ser universal, reconhecendo, neste, a razão suficiente de todos os sêres, pensando estabelecer, assim, uma relação de causa e efeito, que é a base do seu panteísmo. Na definição

(1) Essa a interpretação que geralmente se faz de Hegel; no entanto em "Dialéctica", temos ocasião de mostrar qual o alcance dessa afirmativa, e propor-lhe restrições, fundadas na obra hegeliana.

III de sua *Ethica,* lê-se: "Entendo por substância o que é em si e é concebido por si: quer dizer, cujo conceito, não tem necessidade do conceito de outra coisa, do qual deva ser formado".

A existência real é confundida aqui com a existência lógica. A substância que é, subsiste pelo conceito que não precisa de outro conceito para a sua compreensão. Reconhece êle, no Ser, a razão suficiente de todos os sêres que êle tira daquele, estabelecendo, entre o Ser e os sêres, uma relação de causalidade. Entretanto Spinoza ultrapassa mais adiante essa confusão ao estabelecer o carácter de necessário ao Ser, enquanto os outros sêres são contingentes, modos do ser que podem existir ou poderiam não existir, por não serem necessários. Também Wolff, Schelling, Hegel e até o próprio Kant, cometeram dessas confusões, o que seria longo estudar e analisar.

Sempre, nêles, a causa lógica prevaleceu sôbre a causa real.

Devemos distinguir portanto:

a) princípio de Razão suficiente (puramente lógico)

b) princípio de causalidade.

O primeiro é considerado *a priori* (Kant por exemplo) e concerne à razão (razão lógica para alguns, absoluta). Actua fora do mundo concreto, actua no mundo conceptual criado pela razão; é o exercício da razão pura, esforçando-se por tornar inteligível (racional) o mundo real e o mundo ideal. É uma *imposição* da razão à realidade. É por isso *transcendente.*

> Considerado como *a priori* está incluída nas idéias inatas do Platonismo e das escolas decorrentes. Ou como conceito cuja validez é dependente da experiência (Kant). Já vimos que, para Kant, o *apriori* tem sua validez na experiência.

Considerando *a posteriori* é uma conseqüência da experiência (hábitos contraídos pela razão e impostos por essa à natureza por necessidade funcional). E neste caso pode decorrer: *a*) da experiência imediata concreta: contacto de nosso espírito com a realidade; *b*) da experiência mediata (com meios)e abstracta – contacto de nosso espírito com suas próprias abstracções.

ANÁLISE DO PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE.

Êste princípio trabalha no interior da realidade concreta, em plena experiência directa, e põe em movimento todos os recursos extra-racionais do espírito: a observação, a imaginação, a intuição, o bom senso. Êle é *imanente* à realidade (pertence à realidade e não necessita da intervenção de um agente exterior para manifestar-se. É o contrário de transcendente).

Como concerne à experiência, provém da observação da experiência.

Concerne à *razão real,* como chamam alguns, como *ação* ou como *devir.* O conceito de causa é dado pela experiência ou pela intuição.

É um têrmo empírico, que serve para explicar um fenômeno antecedente de um facto, da mesma natureza dêsse facto, ou então um agente produtor de um ser, que, ao menos em parte, é da mesma natureza dêsse ser. De qualquer forma, a idéia de causa tem algo de misterioso, de velado, de enigmático, de obscuro para a razão, como tudo quanto é dinâmico, móvel, mutável. Depois de uma longa experiência, de longas observações, a idéia de causa surge como algo obscuro.

A razão apropriou-se da idéia, deu-lhe o conceito racional, tornou-o algo mais fixo, mas não pôde, apesar de tudo, impedir que nessa idéia permaneça a obscuridade. E é essa obscuridade que serve de fundamento para os que atacam o princípio de causalidade, (a relação causa e efeito), como foi combatida por Hume com argumentos poderosos.

Já na *razão suficiente* é o *têrmo racional* cuja existência implica a do têrmo a explicar. A razão é abstracta, já vimos.

A razão suficiente de um ser singular é a sua espécie; a razão suficiente da existência do leitor é a espécie humana. A espécie tem, como razão suficiente, o gênero. E o Ser é lògicamente (note-se bem, lògicamente) a razão suficiente de tudo quanto existe. Dessa forma a razão suficiente tem uma existência puramente lògica, é extra-temporal, como já vimos, enquanto a causa é temporal (dá-se no tempo). A razão suficiente decorre do pensamento racional. É êste que lhe dá *uma forma necessária, necessária para tornar inteligível a realidade estática*, como é a realidade da razão que é fixa, imutável, não evolui.

Ela dá racionalidade à realidade, e foi nesse sentido que Hegel a compreendeu.

CARACTERÍSTICAS DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE.

Já vimos que o Princípio de Razão Suficiente é um princípio lógico, puramente racional, impotente ante o diferente, e que se aplica ao semelhante. Tanto o de razão suficiente como o de causalidade são meios de explicação, os únicos meios que satisfazem a razão, e são aceitos quando dão uma explicação *suficiente* de um fenômeno. A razão suficiente é uma explicação suficiente, que basta, que é bastante.

Vejamos as diferenças entre êsses dois princípios: "Enquanto tôda causa é ao mesmo tempo uma razão suficiente, nem tôda razão suficiente é uma causa". É grande a importância dessa diferença, mas fàcilmente compreensível, porque a razão suficiente ordena o mundo das idéias e da realidade, enquanto o de causalidade ordena apenas o mundo da realidade. O princípio de razão suficiente não precede *no tempo* ao seu produto, pois a razão suficiente não é apresentada antes do seu produto. Ela precede *no espaço*, ela aparece *antes* na inteligência lógica, *como princípio*, não como facto. Quer dizer: precede para a *inteligência*, não para a experiência e para a intuição.

É simultânea à conseqüência; coexiste com essa. Por ser simultânea, precede no espaço e permite a *reversibilidade*. (A simultaneidade e a reversibilidade *são condições* do espaço). Não há espaço *sem simultaneidade* e reversibilidade.

No caso da razão suficiente, a simultaneidade e a reversibilidade são *ideias ao menos*, mas *possuidoras, portanto*, dos caracteres do espaço (do *espaço ideal*), pois como já vimos é espacial o campo de ação da razão. Sôbre a coexistência, a simultaneidade e a reversibilidade, bastaria um exemplo para esclarecer tudo: o homem e a espécie humana; uma é compreensível simultaneamente com o outro, e é reversível, pois posso partir do homem como indivíduo para chegar à espécie, como posso partir da espécie para o indivíduo.

A precedência da razão ao seu produto se dá no espaço, não no tempo, e isso porque ela surge à inteligência *como* princípio, não como facto.

Schopenhauer mostra como levou séculos a inteligência humana para perceber que um conceito racional não é um princípio real, que a *razão de ser* não é a causa, que a lógica não é a vida. Mas, (diga-se de passagem), Aristóteles já o havia percebido.

Schopenhauer classificava o princípio desta forma:

1) princípio de razão suficiente do devir (*principium rationis suficientis fiendi*).

2) princípio de razão suficiente do conhecimento (*principium rationis suficientis cognoscendi*) .

3) princípio de razão suficiente do ser (*principium rationis suficientis essendi*).

4) princípio de razão suficiente da ação (*principium rationis suficientis agendi*).

Temos:

a) *conhecimento* e *ser* que são de origem racional e
b) *devir* e *ação* que são de origem empírica e intuitiva.

Schopenhauer, que criticou tanto os outros, acabou pondo na mesma escala êsses conceitos. Conhecimento e ser são realmente de razão suficiente, pois são causas lógicas e não reais, são princípios de conhecimento e não de existência, são princípios *gnoseológicos* e não ônticos. São estáticos, obtidos pela razão, à custa do despojamento da realidade de muitos de seus aspectos.

Já *devir* e *ação* são conceitos dinâmicos. Constituem princípios da razão suficiente, mas mais fracos que os primeiros, porque são intuitivos e nascem do contacto directo com a realidade viva, estão carregados com a potencialidade do real. Caracteriza-se agora cada vez mais a diferença entre os dois princípios, que fazemos questão de ressaltar, quando ambos são tão comumente confundidos nas obras de filosofia. Examinemos agora o conceito de causa, tão importante para o nosso estudo.

A idéia causa tem origem numa existência real, experimental e temporal. É ela objecto de tôda pesquisa científica. É fugidia, obscura, está no interior das coisas, tem o mistério de tudo quanto é dinâmico (mistério porque escapa à razão). A causa precede ao efeito no tempo e não há reversibilidade entre causa e efeito. Ela não é necessária, pois podemos concebê-la como contingente. É irreversível, porque a causa se transforma em efeito, escoa-se no tempo ao transformar-se em efeito, e quando estamos neste, já não temos mais a causa como causa, mas como efeito. Já vimos que a condição do tempo é a sucesão; um instante sucede a outro, e o mesmo não se dá com o espaço, pois um espaço coexiste com outro. A causa dá-se no tempo, é de natureza temporal, opõe-se assim à razão suficiente, que é, normalmente, de natureza espacial. A causa, em geral, está em potência, e é no seu efeito que ela passa ao acto, por isso é obscura para a razão, o que é próprio da potencialidade.

Essa obscuridade consiste em não podermos *vê-la*, isto é, fixá-la, pará-la, estatizá-la. A razão só domina totalmente o que pode parar, fixar. Assim quando a razão trabalha com conceitos da intuição, como movimento, mutabilidade, transformação, etc., ela procura fixá-los, e, como não pode estatizá-los, êles tem sempre, para ela, um quê de obscuro, de misterioso. (1)

Por isso a razão concebe a causa de duas maneiras:

a) como *passiva* e *necessária*, sob a espécie de um estado precedente, ou como potencialidade dsenvolvendo-se, realizando-se, actualizando-se (no devir);

b) de maneira *activa* e *contingente*, sob a forma de um agente produtor ou de fôrça livre, aplicando-se a um objecto para transformá-lo ou destruí-lo, isto é, com a idéia de *ação*.

Na *classificação*, a causa torna-se gênero do efeito, e êste sua espécie. A razão faz da causa real uma causa lógica. E procede assim porque, como causa lógica, é mais clara, mais inteligível do que a causa real. Aqui pode aplicar-se o mesmo princípio de que "tôda causa é uma razão suficiente, mas nem tôda razão suficiente é uma causa".

Quando a causa passa ao efeito, diz-se *causa fit effectus* (causa toma-se (devém) o efeito) e, neste caso, não há reversibilidade. Há aqui actividade transformadora, mutação. Quando se diz que *causa aequat effectum* (causa igual ao efeito), neste caso há uma identidade e não apenas uma igualdade, e temos apenas uma *relação lógica*. Na realidade há uma *causa est effectus*, (causa é o efeito) pois o gênero é o nome colectivo das espécies e a espécie o nome colectivo dos singulares.

CRÍTICA.

Além das observações já feitas sôbre a confusão havida entre o princípio de razão suficiente e o de causalidade, podemos tecer outros comentários esclarecedores dêste magno tema da filosofia.

---

(1) Tal afirmativa não implica nenhum desmerecimento à razão, como faculdade noética, desde que equilibradamente compreendida. O que repudiamos são os excessos racionalistas da filosofia moderna. Mostramos dialécticamente os limites da razão ao actuar aprioristicamente.

O princípio de razão suficiente é nada mais nada menos que o próprio princípio de identidade. Quando há realmente **razão suficiente, há reversibilidade**, há coexistênica, há simultaneidade. Os sêres são apenas modos do Ser. A razão identifica um com os outros e é essa identidade que é a razão suficiente. Em suma: a razão suficiente de um facto consiste no que há de idêntico entre o facto e a razão do facto. Vemos, por exemplo, na ciência, a ação da razão querendo impor ao princípio de causalidade a identidade, como salienta Meyerson (Emile-1859-1933) que quer emprestar a essa actividade o carácter de uma necessidade da ciência, quando na realidade é *uma necessidade da razão que o impõe à ciência. Quando a ciência procura a causa, não procura a identidade, mas sim a causa.*

A razão, por necessitar identificar, impõe à ciência a identificação. É um defeito grave dos racionalistas quererem confundir a ciência com a razão. Neste caso seria impor o a priori à experiência e tirar o sentido do real e da intuição, que são auxiliares poderosos da ciência.

As grandes descobertas da micro-física, da física sub-atômica *revelam aspectos que não se enquadram totalmente nos cânones apriorísticos da razão, embora racionalizáveis a posteriori.*

Esta, com o tempo, procurará, no diferente, no inesperado, o que a identifique a outra coisa conhecida, porque a razão trabalha, quando conhece ou quer conhecer, reduzindo o desconhecido ao conhecido, isto é, identificando o que lhe é novo, diferente, ao que é parecido, igual. As grandes descobertas modernas ultrapassam o quadro da razão como o da matemática racional, e preparam o terreno para uma matemática das intensidades, que será fatalmente, assim o cremos, uma das matemáticas do futuro, como já o foram para os pitagóricos do grau de *telekeiotes.*

A razão trabalha *sob a condição da necessidade* (*já veremos no próximo ponto como é caro êsse conceito para ela*); ela teme as contradições porque a negam. *É que o homem* precisa de um ponto de *apoio, da segurança sob os pés, mas*

também é o aventureiro *que se arrisca* por mares desconhecidos.

A razão é essa segurança, essa solidez. A intuição é o *amor às distâncias*, ao desconhecido, a nostalgia do misterioso. *Enganam-se* os racionalistas quando querem racionalizar *aprioristicamente* a realidade. A realidade racionalizada seria *apenas* acto, *idêntica* a si mesma. Mas a realidade é também *potência*, porque ela pode ser, vir-a-ser. Se a realidade fôsse apenas acto seria totalmente simultânea e coexistente, e o diferente seria impossível. Então a potência não seria potência por que não poderia ser. E a potência, como poder-ser, pode ser idêntica, necessária, como também contingente e diferente. Como êste aspecto pertence mais à metafísica, seu estudo cabe às obras posteriores desta enciclopédia. *Mas serve, no entanto*, para que se compreenda que a racional *não é a única* visualização possível da realidade.

Há outro lado dessa visualização que é a intuitiva. É da concreção de *ambas* que podemos ter uma visão superior do mundo. *Foi* confundindo a causa com a razão suficiente que *os racionalistas* chegaram a êsse notável absurdo de que o Ser *é causa sui*, sua própria causa. E por que? Porque não podiam dar-lhe uma razão suficiente, pois não havia um gênero que o incluísse. (1)

Como era o cimo da pirâmide, e, *portanto, sua* razão suficiente e causa, porque confundiram *causa com* razão suficiente, só podia ser êle o autor de *si mesmo*, o que proclamaram com solenidade. No entanto, a *verdadeira* razão do Ser estava na razão que o *justificava*, que o colocava necessàriamente no fim do ciclo *das suas abstracções*, no seu afã de reduzir sempre o *múltiplo à unidade*, o heterogêneo ao homogêneo, *o composto ao simples.*

A razão aceita a causa real, que é um conceito nascido da experiência e da intuição. Aceita-o porque não pode negá-lo, mas aceita-o para transformá-lo em razão suficiente, para torná-lo lógico.

---

(1) Como Spinoza, por exemplo.

Transformando a causa num gênero, cuja espécie é o efeito, tornou-o razão suficiente, causa lógica. É a única explicação que satisfaz à razão, porque é explicação *suficiente* de um fenômeno, porque, por definição, a razão suficiente é uma explicação suficiente. E por isso também a torna *necessária,* porque é suficiente, e é suficiente por que é necessária.

Já chegamos à causa lógica de razão suficiente e podemos identificar uma à outra. A causa lógica é reversível, mas a causa real não o é. Uma é espacializante e a outra temporalizante. A razão examina-a, como a razão examina um juízo. O espírito é que actualiza a causa real, que é virtualidade, que é potência no sentido aristotélico, para torná-la acto no espírito, transformando-a em causa lógica.

Desta forma, o espírito actualiza (a razão é a função actualizadora do espírito), a potência passa ao acto, transformando-se, assim, de uma idéia obscura para uma idéia clara. Ela identifica, transforma o que desconhecia no que *já conhece.* Dá um sentido de estabilidade, de estático; substitui o dinâmico pelo estático. Essa é a *descoberta* da razão: ela descobre, ela destapa o obscuro para resaltar o que é claro. (Notem quanto influi a visão na razão. A idéia de clareza é de origem visual. A certeza visual é a certeza da qual temos convicção, quando *fixamos* alguma coisa).

Com a razão suficiente não passamos de uma realidade para outra realidade; permanecemos numa existência única, no semelhante, no parecido, em suma, na identidade. Já na causa real há um ultrapassamento. Passamos do facto real para outro facto. Assim, enquanto o princípio de razão suficiente é um princípio lógico, o de causalidade é metafísico. Dissemos que o princípio de razão suficiente é uma decorrência do princípio de identidade, uma forma especial dêste, como o é o princípio de contradição e do terceiro excluído, porque todos êles tendem a uma identificação das diversidades e a uma unificação da realidade. Recordando o que tratamos na classificação, pode dizer-se que o princípio de identidade é o auxiliar da razão para a classificação. O homem, graças à sua visão binocular, à faculdade que tem de fixar ambos olhos sôbre um objecto para visualizá-lo, tende para a estabilidade, o estático, o parado, o imóvel.

Quando queremos ver alguma coisa, precisamos pará-la. Essa característica da visão humana (e essa é nossa opinião), coadjuvou para a formação de uma função fixadora do conhecimento, função fixadora do espírito, que é a razão.

Como a causa, por seu aspecto dinâmico, escapa à visão, pois ultrapassa a visualidade quase sempre, foi com argumentos da razão que Hume e Nietzsche puderam estabelecer tantos e poderosos argumentos contra a idéia de causa. Para Hume, a idéia de causa é apenas uma crença. Kant aproveitando-se da crítica de Hume transformou a causalidade numa categoria, num conceito puro do entendimento. A causalidade passou a ser aceita como uma possibilidade da determinação de todos os instantes dos fenômenos, no tempo. (1)

(1) O racionalismo, como *ismo,* é uma posição abstractista. Em Aristóteles e nos grandes escolásticos, não se observa tal excesso de estabilização das idéias, como se vê na filosofia racionalista moderna. Tal não impede que se critique, nos acima citados, certos exageros, embora menores, mas que foram acentuados pelos discípulos. É o que se verifica também na arte: Petrarca é grande apesar do petrarquismo, que actualizou mais os defeitos que as virtudes, e as virtudes menores, pelo excessivo, tornaram-se deficientes.

IV

CONCEITOS DA RAZÃO — CONCEITOS DA INTUIÇÃO

Os gêneros supremos, que já estudamos, são, quanto à hierarquia (conceitual), de graus diferentes. Uns afirmam que êsses gêneros são formas apriorísticas, necessárias ao nosso pensamento. Outros ainda os consideram como inatas ao nosso espírito, e quase todos afirmam serem êles dados pela experiência. Êsses gêneros supremos vão inevitàvelmente dar a forma, coordenar as nossas representações. Foi neste sentido que Aristóteles chamou-os de *categorias*. Mas viu Kant que o tempo e o espaço não eram pròpriamente conceitos, mas formas puras da nossa sensibilidade. Já tivemos, também oportunidade de estudar êste ponto. Para a elaboração dos conceitos já vimos que são necessárias duas actividades: a sensação e a inteligência, sendo esta dialècticamente disposta em duas funções, que são a intuição e a razão. Há um antagonismo no funcionamento dêsses dois processos componentes da nossa inteligência. A inteligência é considerada por Claparède, Klages e Nietzsche, com pequenas variações que podemos por ora desprezar, como um meio de adaptação do homem, um instrumento de adaptação. O instinto, desviado, desatado (caso do homem) torna-se inteligência, porque se torna consciência de si mesmo. (1)

(1) Êsse *objectivar-se* da consciência em si mesma é um desdobrar-se *ad infinitum*, pois a consciência ainda pode ter consciência de que tem consciência de que tem consciência. Desta forma, ela pode *distanciar-se* sempre de si mesma. Êste constante actuar da consciência é tema de Noologia, a ciência do espírito.

O *nosso* conhecimento, já vimos, é descontínuo e *cinemático*. Há em todo conhecimento *desconhecimento*; conhecer é separar, seleccionar, escolher. A percepção de uma diferença (e também a *intensidade* dessa diferença) é a base da consciência (era o pensamento de Stuart Mill, como também semelhantemente é a concepção de Bergson).

O *instinto* (*instinctus*, em latim significa impulso) quando toma conhecimento de si mesmo é a *intuição* para Bergson; a razão é um desabrochamento posterior. O instinto tem um fim, dirige-se para um fim. Mas, revertendo-se sôbre *si mesmo*, interiorizando-se, reflete-se a si mesmo e *reflete* sôbre *si* mesmo. O instinto é um impulso interessado. Na impossibilidade de atingir os *seus fins*, reverte-se sôbre si mesmo e parece *tornar-se* desinteressado. (Lembremo-nos da opinião de Nietzsche sôbre a *interiorização do homem*. Por não poder realizar, na sociedade, tudo quanto o impelem os seus instintos, recolhe-se em si mesmo, interioriza-se, *adoece de si mesmo*, cria a má consciência ao lado da consciência). Essa opinião sôbre a formação da razão como mera reversão do instinto, que acima expusemos, não a aceitamos, porque a razão não é apenas elaborada pelos instintos. O papel selectivo da própria vida, dos órgãos dos sentidos, a acentuação do dinamismo dos homólogos que já estudamos, mostram-nos que a razão é de origem *múltipla* e complexa, e tem raízes muito mais longínquas do que pensam muitos filósofos. O *instinto* introvertido é um factor da razão, mas um factor cooperante que actua predisponentemente, e não única e adequado formalmente àquela.

Na razão há a coexistência de muitos outros elementos que ultrapassam *ao instinto*. Quando a tensão nervosa, antes vertida para o exterior, introverte-se, e com a cooperação de tantos factores torna-se razão, torna-se também desinteressada, no sentido do interêsse peculiar do instinto, para ter outro, o da razão.

E vejamos por que segundo a opinião geral de tais autores: quando a *intuição* se torna impotente, porque o conhecimento do individual seria um obstáculo à vida, e vida é um

dinamismo para o homólogo como já vimos, a razão surge para melhor compreender. A razão serve um fim que é da economia da própria existência. Enquanto os instintos são suficientes, como nos animais inferiores, ela não surge. Quando êsses instintos se tornam incapazes, por si sós, de atenderem à defeza da existência e a intuição é insuficiente, a razão aparece e se desenvolve concomitantemente com a redução do potencial dos instintos e da intuição como se dá com o homem, embora só na "Noologia" possamos investigar êste ponto mais profundamente.

Ela serve assim à vida; e interessada, tem um fim. Se a filosofia deu sempre mais valor à razão que à intuição (sobretudo a filosofia ocidental, que é especulativa, como já vimos, teórica, eminentemente racionalista) é que a razão propõe, oferece, dá possibilidades maiores do que se julgava. Ela não oferece todo o conhecimento (e nisto têm razão os místicos, os irracionalistas, porque não dá um conhecimento completo). Mas munida da razão, e levando-a como instrumento de investigação até as suas últimas conseqüências, poderia a filosofia penetrar em terrenos seguros como o pôde com a escolástica que soube usá-la. Êsse o motivo porque o impulso racionalista foi tão predominante no Ocidente, onde as condições sociais e ambientais permitiam o desabrochamento do racional. Se no século passado e neste se desenvolve uma ampla corrente irracionalista na filosofia, esta não vem para destruir a razão, como pensam muitos, mas, ao determinar os seus limites, vem desenvolver a parte da intuição que não devera ficar esquecida como ficou, depois do malôgro (em parte aparente) do movimento místico.

Já estabelecemos a correlação existente entre a razão e o órgão da visão. A razão oferece-nos a *nitidez* (*nitidus*, em latim, claro, lustroso, brilhante). As idéias *claras* são aquelas que se podem ver (a palavra *idéia*, vem de um radical que significa ver) — A visão clara, nítida nos dá uma imagem visível, claramente recortada no espaço, como abstraída do resto que a cerca. A razão esquematiza, separa, dá nitidez, clareza à idéia que abstrai também.

Assim mostramos também quanto tem de espacializante a razão. Para compreendermos o tempo o espacializamos, não por estarmos no espaço, como o pensava Bergson, mas por influência da razão, que espacializa para perceber melhor. A razão é assim interessada e utilitária, porque serve à vida, porque convém à manutenção da vida e por ser o homem o animal de instintos mais frágeis, é também o que tem a razão desenvolvida.

° ° °

Depois dêsse exórdio, em que repisamos muitos dos pontos tratados, podemos entrar agora nos conceitos da Razão e da Intuição, e analisá-los. A razão por ser espacializante (já vimos que o espaço é o meio da coexistência, da simultaneidade, da reversibilidade) é eminentemente *extensista;* é ela, para usarmos uma velha expressão da psicologia clássica, que nos dá a visão da extensidade. Assim os seus conceitos preferidos (conceitos básicos) são:

1) O *semelhante.* (Já estudamos sobejamente o semelhante e o roteiro que vem do parecido ao semelhante, do semelhante para o mesmo, do mesmo para o igual e do igual à identidade, que é a homogeneidade absoluta, abstração máxima da função abstractiva da razão). (1)

2) A *quantidade* — A materialidade e a espacialidade nos dão a idéia da quantidade que é homogênea. Temos daí a grandeza, o número, todos de ordem genèticamente visual.

3) A *Imutabilidade.* Através do que flui, do que muda, do que se transforma, do que é móvel, *deve* haver algo

(1) Os conceitos da razão, tomados abstractivamente não correspondem à totalidade do real, mas daí não se pode concluir pela falsidade. São êles esquemas abstractos noéticos, mas podem ser adequados ao que corresponde *fundamentalmente* nas coisas, como vemos na "Teoria do Conhecimento" e na "Noologia Geral". O emprêgo exagerado de tais conceitos racionais, abstractiva e não dialècticamente tomados, deve-se ao racionalismo, que, como *ismo*, repetimos, é vicioso.

de imutável, de permanente, que se conserva. Êsse conceito surge como um ponto alto da reflexão e funda o princípio de identidade.

4) A *imobilidade.* A visão precisa *fixar,* parar, reduzir o movimento ao mínimo, para ver. O conceito da imobilidade liga-se à invariabilidade, ao "invariante".

5) O *Ser.* A suma abstração da razão, afirmação da existência.

6) A *Eternidade.* É preciso negar o tempo, o devir. A eternidade torna simultâneo todo o ser, dá-lhe o atributo da imutabilidade.

7) *Necessidade.*

8) *Determinismo (causalidade).*

São ininteligíveis a contingência e a liberdade para a razão.

O princípio de causalidade, *liga,* solda, dá uma continuidade espacial aos factos, causa e efeito.

9) *Actualidade.* O devir é a passagem da potência (como virtual) para o acto.

Para contradizer o devir, tudo é actualizado, porque só vemos o que é actualizado. A potência não é visível. A actualidade gera o actualismo, que só valoriza o que se realiza, e tudo o mais fica marcado com o nome genérico de possibilidades. Observe-se que quase tôdas as filosofias racionalistas são actualistas. O que se actualizou, se realizou; era inevitável, tinha uma *razão suficiente* ou uma *causa,* o que permite também uma justificação do que acontece.

10) *O Espaço* — é o infinito estático. É uma conseqüência da espacialidade. É uma abstração operada sôbre a extensão concreta. (A visão é imobilizadora. A razão procede pela negação do dinamismo de diferenciação).

11) *A substância.* A razão elimina da realidade os aspectos individuais, variáveis, contingentes, para buscar o que

está abaixo, o que *sub-está,* a substância que não varia, o substractum.

12) *Unidade.* É a síntese, tomada indivisamente.

Êstes são os conceitos supremos da razão, segundo sintetizamos, fundando-nos nas obras dos que melhor os estudaram, como Lupasco, Grandjean, etc.

Vejamos agora os *conceitos da intuição,* para depois tecermos os comentários e análises que se fizerem necessárias.

Assim como os conceitos da razão tendem para a fixação, para um dinamismo de extensidade, de espacialização, os da intuição tendem para um dinamismo de intensidade, de temporalização.

1) *Diferente.* É o contrário da identidade, da homogeneidade. É o heterogêneo. O que não é comparável, o que não é pròpriamente *visto,* mas compreendido por negação (o não-igual, o não-semelhante, o não-parecido).

2) *Qualidade.* Esta não se vê intrìnsecamente. Vemos coisas amarelas, mas não o amarelo (que é um conceito).

3) *Câmbio* (mutação). Êste nos é dado pela desaparição. pela destruição que é uma manifestação lenta.

4) O *movimento.* A visão é cinemática. Apanha uma série de deslocamentos, uma sucessão de repousos, uma sucessão descontínua. A intuição penetra no essencial do movimento, na sua fôrça.

5) *Devir.* O devir é invisível. Nós temos a sucessão, os resultados.

6) *Tempo.* Colocamos o tempo como oposição da *eternidade* (que não é tempo, onde acaba todo o tempo). O tempo está fora do visual, e a razão não pode comprendê-lo. A razão *nega-o* pela eternidade.

7) *Contingência.*

8) *Liberdade, Indeterminismo* como intuição interior de incausação.

9) A *potencialidade*. A potência não tem razão suficiente, porque a razão só concebe, só valoriza a actualidade.

10) *Fôrça* — é o infinito dinâmico; não é visível.

11) *O Eu* — Não é espacializante. Funda-se na afectividade. Não é visível. Seu desenvolvimento é subjectivo, interiorizado.

12) *A pluralidade* — A multiplicidade. É a análise.

Estudemos agora pormenorizadamente êsses conceitos em seu antagonismo, para que se nos esclareça ainda mais o que entendemos por *Noologia,* essa disciplina que estuda o funcionamento do espírito como inteligência, afectividade e também em suas funções transinteligíveis, que já pertencem à Metafísica.

O SEMELHANTE E O DIFERENTE

Já expusemos a contemporaneidade do semelhante e do diferente. É uma antinomia o *semelhante absoluto* e o *diferente absoluto.* O *absoluto* é um conceito da razão, enquanto o *relativo,* nasce da intuição. O semelhante absoluto é o idêntico, atributo do Ser; o diferente absoluto seria o indivíduo inefável, único, dos escotistas, dos existencialistas, por exemplo. Ambos formam os dois extremos da inteligibilidade e um cria restrição ao outro. Como compreender o indivíduo como diferente absoluto ante o idêntico? Note-se aqui a significação da frase de Nietzsche: "Se Deus existe, eu sou Deus".

São antinomias que se *complementarizam* ao se negarem, ao se excluírem, mas também uma necessita da outra para ser inteligível.

São os extremos que se "tocam". Tudo quanto é diferente revela o semelhante, porque onde há o diferente há o semelhante, onde *notamos* o diferente, separamos o semelhante e vice-versa. Assim quando Parmênides afirmava, nas aparências, o Ser, *actualizava* o semelhante, para *virtualizar* (inibir) o diferente.

Parmênides evidenciava o que a razão actualiza, o semelhante. Quando a razão, numa elaboração posterior, cria o conceito de identidade, fá-lo fundada no semelhante, que é contemporâneo em todo o acto inteligível, porque a inteligência elabora dialècticamente a separação entre o semelhante e o diferente. (1) Inteligir é separar, e dialècticamente complementarizar o racional e o intuitivo. Onde se tornam os racionalistas extremamente abstracionistas e, ao nosso ver, erram rotundamente, é quando *reduzem* o intuitivo, o diferente ao semelhante, isto é, quando explicam aquêle por êste, como quando explicam a qualidade pela quantidade. E erram rotundamente os irracionalistas, quando querem reduzir a razão a apenas uma função da intuição, função deformadora da existência. Uma não exclue a outra, embora se neguem. Uma e outra são as funções dialècticamente opostas da inteligência.

Assim a vista tem um campo em que fixa e dá nitidez ao objecto; o que fica à margem, o que é *marginal,* como se diz na Óptica, não o é mais fixável. O marginal capta melhor os movimentos, enquanto o campo da fixação estatiza. Nossa própria visão funciona dialècticamente.

Tudo quanto *fixamos,* exclui o que lhe é marginal. Um movimento é melhor apreendido com o "canto dos olhos", como se diz popularmente.

Qualquer leve movimento que se passa nesse campo marginal é logo perceptível e melhor que no campo central da fixação. Todo o acto de reflexão é uma demora. Para reflectir sôbre alguma coisa, preciso pará-la em relação às ou-

(1) O conceito de identidade tem seu fundamento ontológico. Se mostramos como genèticamente a razão constróe os seus conceitos, não consideramos ficcionais os seus conteúdos. Por considerá-los como tais, os irracionalistas cairam em aporias, decorrentes da posição viciosa que tomaram na obstinação de se contraporem aos excessos do racionalismo.

tras. Os que afirmam que o semelhante não nos é dado pela realidade, como Grandjean, se enganam. Parmênides, e tôda tendência parmenidica, que é a predominante da Filosofia Ocidental, tinha seu fundamento. O ponto fraco estava em excluir o diferente, o heterogêneo por não poder conciliá-lo com o homogêneo. (1)

Na multiplicidade das aparências dá-se o semelhante; do contrário chegaríamos ao *diferente absoluto* para tudo. Mas o semelhante também exige e implica seu contrário, o diferente, do contrário cairíamos no exagêro parmenídico que tem sua conseqüência na concepção de Zeno de Eléia. A razão é uma função complexa, mas útil à vida, e não nega o instinto. A divisão da intuição a da razão é uma divisão dialéctica de operação da inteligência. A razão é utilitária também, porque ao preferir o semelhante (mais útil à vida que o diferente) favorece a vida, que é selecção para os homólogos, porque os sêres vivos tendem a retornar ao que aprenderam a conhecer e a fugir do que ignoram.

A QUANTIDADE E A QUALIDADE

Só as quantidades são comparáveis, e a razão é a função da comparação. O que é comparável da qualidade é o quantitativo da qualidade, o grau de intensidade, o que é quantitativamente redutível. Não posso comparar uma qualidade com outra, uma côr com um sabor, mas posso comparar um amarelo com um *menos* amarelo. Já vimos que, na quantidade, o acrescentamento *aumenta;* na qualidade não. Um verde mais um verde, não formam duas vêzes verdes, enquanto uma medida quantitativa e outra igual, formam duas. Só posso comparar qualitativamente, como no caso do amarelo com o amarelo, quando há duas *qualidades especìficamente iguais.*

(1) Êste é um dos aspectos da *crise* na filosofia, como expusemos em "Filosofia da Crise".

Então o que eu comparo é o quantitativo: um objecto mais ou menos pesado do que outro; um amarelo mais ou menos amarelo que outro.

As qualidades são heterogêneas. Cada uma forma uma ordem, uma ordem própria e quando se passa de uma qualidade para outra, passa-se de uma ordem para outra. Não comparo o verde com o pesado, a côr com o sabor. As quantidades como qualidades são incomparáveis e incomensuráveis. Quando digo que a côr tal é o resultado de tantas vibrações e comparo quantitativamente com outra côr de vibrações luminosas de menor número, eu comparo apenas o quantitativo, o *número* das vibrações, não a qualidade. Não se argumente com as comparações estéticas que falam de um som verde, ou de um som azul, porque não são comparações mas transposições, substituições, metáforas.

Os psicofísicos quiseram comparar as qualidades sob a base das intensidades, reduzindo-as à extensão. A razão prefere a quantidade. E vamos mostrar por que.

O que *aparece* é a qualidade. (1) Nós vemos objectos que são amarelos, azuis, encarnados, pesados, leves, velozes, etc. A quantidade revela-se logo. A razão busca o mais firme, o mais sólido; o que aparece muda-se, transforma-se, cambia. Procura a quantidade porque esta permite a comparação. Posso comparar quantitativamente um livro com uma maçã. Posso dizer que esta mesa tem 150 centímetros de largura e o livro quinze. Posso comparar o livro com a mesa como quantidade, e dizer que a mesa tem 10 livros de largura. Mas as qualidades já não posso. A razão *gosta,* prefere o quantitativo. Ela procura explicar o qualitativo pelo quantitativo. Quando ela consegue exprimir as qualidades

(1) A figura, estèreométrica, dos corpos é uma delimitação qualitativa da quantidade. Esta, em si, não é captada pelos sentidos, mas sempre no conjunto qualitativo-quantitativo, pois o tacto, que é o sentido em que há predominância do quantitativo nunca exclui a qualidade.

diversas por meio de uma equação diferencial, sente-se como se tivesse tocado, atingido o mistério universal.

Para ela o *devir* é um simples deslocamento, transitividade; o dinamismo é apenas mecanicismo. Reduzindo a qualidade à quantidade, ela reduz o múltiplo à unidade, ela reduz o diferente ao idêntico.

No caso do mecânico que citamos acima, a razão logo depara com uma dificuldade. É que o mecânico exige um conceito misterioso para ela, que é a fôrça, razão suficiente do mecânico. Mas a fôrça ultrapassa a razão, já exige a finalidade, outro conceito que ela não pode fàcilmente apreender, senão por rodeios que examinaremos. (1)

A qualidade, por definição, tende para o diferente. Pela quantidade a razão une, *sintetiza*. Boutroux (1845-1921) combate o que êle chama de *racionalismo quantitativo*, que tende para reduzir a qualidade à quantidade. "...a hipótese de uma quantidade pura de tôda qualidade... mas que idéia se pode fazer de tal objecto? Uma quantidade não pode ser senão uma grandeza ou um grau de qualquer coisa, e essa qualquer coisa é precisamente a qualidade"...

Em suma: a quantidade é incompreensível sem a qualidade. Uma implica a outra. Onde há qualidade há quantidade, onde há quantidade há qualidade, pois são antinomias.

São dois conceitos, um da razão e outro da intuição, que se implicam dialècticamente. A abstração pura da quantidade, como da qualidade, leva a um "impasse" da razão, como se vê no racionalismo. Ambas abstractamente (separadamente) tornam-se ininteligíveis. Concretamente consideradas (dialècticamente), conjuntamente consideradas, complementam-se. É mais um antagonismo que se complementa, porque é resultado do funcionamento dialéctico da inteligência.

(1) Para evitar as deficiências da razão, impõe-se uma supra-razão, como a entenderam Aristóteles e Tomás de Aquino e Scot, que nunca se desligam da experiência, quer exterior, como os dois primeiros, quer também interior, como sobretudo o último.

IMUTABILIDADE E MUTABILIDADE (CÂMBIO)

Os racionalistas, ante a mutabilidade, procuraram o que não mudava, o imutável. Platão concebia acima do mundo mutável a esfera imutável das idéias. A esfera da mutabilidade é a dos sêres que se transformam, sensíveis e perecedouros. O ser é imutável e é o grau de imutabilidade que dá valor às coisas. O conceito de imutabildade nasce por oposição ao de mutabilidade que nos revela a intuição.

Essa imutabilidade procurada atrás de tudo quanto existe é o *ponto de apoio* que buscam os filósofos da incondicionalidade, de que já tratamos. O que muda, o que cambia é algo que é fixo, no fundo. É um grande desejo vital de conservação de nós mesmos que leva a nossa razão (que em nada nega os nossos instintos), a afirmar a permanência. Heráclito foi o primeiro entre os gregos a afirmar a mutabilidade de tudo. Mas a reação de Parmènides não se fez esperar, e essa reação imprimiu a marca de tôda a filosofia ocidental. Só modernamente, com Hegel, Bergson, William James, Nietzsche retorna o tema da mutabilidade para a filosofia. Mas todos êles, no fundo, afirmaram algo imutável: a lei suprema da Idéia, em Hegel, a "vontade de potência" em Nietzsche, a "matéria" para os materialistas, etc.

O que nos revela a realidade, graças à ciência, é que há mutabilidade, mas essa *mutabilidade não é igual para todos os factos.*

Não podemos compreender uma mutabilidade absoluta nem uma imutabilidade que é naturalmente absoluta. Ainda aqui não podemos fugir às antinomias, ao antagonismo dos dois conceitos que se opõem, que permanecem antinômicos. Não concebemos o *Ser* sem o *sendo*, nem êste sem aquêle. Mas compreendendo ambos como conceitos dialècticamente antinômicos, como elaborados pela dialéctica do nosso espírito, podemos também compreender a sua complementaridade. Ante qualquer um dos extremos, encontramo-nos ante um obstáculo, que é a sua "negação".

Não podemos compreender que algo seja mutável sem concebê-lo como pertencente a algo imutável. É que não podemos romper com o concreto, esgrimindo conceitos que são apenas abstractos. (1)

IMOBILIDADE E MOVIMENTO

Para êstes conceitos podem servir os mesmos argumentos, já expedidos nos anteriores. Ernst Mach anunciou uma lei da Economia do Espírito, mostrando que a razão é uma função *coordenadora e poupadora do espírito*. A tôda variabilidade das diferenças que nos dá a intuição, a razão procede economicamente, reduzindo tudo a classes cada vez mais homogêneas.

Se examinarmos as diversas religiões, veremos que predomina nelas, com raríssimas excepções, a idéia da imobilidade. Tôda idéia de perfeição está ligada à idéia da imobilidade. A idéia de perfeição implica a do acabado, do consumado, do que chegou ao fim, do que não varia mais. *Não se concebe que se toque numa obra perfeita, que se mude, que varie.* (2) Só o imperfeito se move e as diversas concepções religiosas, para explicarem a mobilidade nas coisas, afirmam a imperfeição das coisas. A mobilidade é atributo da imperfeição.

A razão para conceber *racionalmente* o movimento o decompõe em posições imóveis, isto é, o reduz a uma espécie de imobilidade descontínua, como pontos de imobilidade, como uma seqüência de imobilidades por entre imobilidades.

Aristoteles concebe Deus em si mesmo, acto puro, imóvel, eterno, que atrai, por sua absoluta perfeição, a matéria

(1) A mutabilidade do *sendo* não contradiz ontològicamente a imutabilidade do ser. O ser, como ser, é imutável, e o sendo, como mutável, *é ser sempre através das suas mutações* (geração, corrupção, alteração, aumento, diminuição, movimento, etc.) que são *do* ser e *no* ser.

(2) Essa idéia de perfeição é grega. A idéia de perfeição do fáustico (ocidental) de origem certamente alexandrina, é dinâmica. O perfeito está no poder infinito de realizar, e não no acabado, como nos gregos.

que é potência e que aspira a actualizar-se. Platão tem uma *idéia imóvel* do seu mundo das formas. (Essa é a opinião *predominante e não iremos* discutí-la agora, pois o imobilismo platônico é diferente, e *bem diferente*, do aristotélico). (1) Hoje estamos na fase das filosofias da *mobilidade*, de que já falamos. As teorias modernas da ciência estão *mais por afirmar* um movimento primordial em vez de repouso. Salienta Bergson ser muito fácil compreender o repouso, partindo do *movimento*, que êste do repouso. Não julgamos assim, e um simples raciocínio o *comprova*. Se partimos de um movimento primordial, nunca podemos chegar ao repouso, porque o repouso seria a paralisação do movimento e a *paralisação* dêste exigiria uma de duas: que o movimento se reduzisse ou que encontrasse uma fôrça contrária.

Ou se reduziria espontâneamente ou por *efeito de um* contrário.

No primeiro caso, como se daria a redução do *movimento*?

Por desgaste, por cansaço? Vê-se, *fàcilmente* que essas explicações seriam ingênuas, pois o movimento não *poderia* deixar de ser êle mesmo, a não ser, por seu contrário, que lhe *resistisse*. No segundo caso, teríamos de admitir o repouso como *contrário coexistente* ao movimento. Não se pode tirar o movimento do *repouso nem* o repouso do movimento. Querer escamotear um pelo outro, *é o que fizeram* alguns filósofos. Não poderíamos chegar à idéia do movimento *sem* a da fixidez. Poder-se-ia argumentar com o relativismo: há movimentos maiores ou menores e a fixidez seria apenas uma aparência, *porque tudo se move*. A mobilidade é o postulado das filosofias mobilistas da actualidade.

(1) Todos os sêres corpóreos são *móveis* e a mobilidade é da essência dos sêres físicos. A imobilidade do ser não é repouso, *mas imutabilidade*, pois, sendo acto puro não pode *mudar-se*, pois tal implicaria uma *potência* passiva, o que seria contradictório. Neste sentido se deve compreender a imobilidade *de Deus*, que não é um ser corpóreo. As formas (*eide*) platônicas são imóveis, *porque não sendo* corpóreas em sua essência, não lhes cabe o que é da essência das coisas corpóreas.

Se só compreendemos e sentimos o movimento por uma negação do mesmo, como, por exemplo, num trem sentimos mais o movimento quando paramos ou, no início, quando o mesmo se põe em marcha, entretanto nunca poderíamos chegar a estabelecer um mobilismo absoluto, porque cairíamos numa abstração absurda. Todo ser extensivo tem movimento, mas êste não pode ser absoluto, um movimento sem escalas.

Mas a razão dos racionalistas não compreende o movimento sem imobildades, sem decompô-lo em *posições*, e estas implicam *fixidez, lugar,* o que sempre implica imobilidade.

Vemos assim que, o estranho diálogo do espírito, êsse diálogo entre a razão e a intuição, entre os conceitos de uma e de outra, prossegue aqui. Êsses dois conceitos são antinômicos. Nosso espírito os formula como antagonistas, mas revela sempre que não pode entendê-los nem compreedê-los, afinal, senão afirmando uma pela afirmação também do outro, que é a sua negação. Quando actualizamos o movimento, virtualizamos a imobilidade, e vice-versa. Quando queremos afirmar um pela escamoteação do outro, caímos numa incompatibilidade da razão.

SER E DEVIR.

Na filosofia clássica reinou soberana a idéia do Ser, o ser imutável, o ser absoluto, perfeito, imóvel, eterno, o *summum genus.* A intuição revela-nos o devir, o vir-a-ser constante das coisas, as transformações que elas sofrem. Mas a razão procura atraz do devir o ser, porque em tudo que se transforma deve haver alguma coisa que não se transforma, alguma coisa de fixo.

Já estudamos a idéia do Ser, essa idéia que surge sempre quando a razão se depara com o devir. Estamos hoje numa fase da filosofia em que o devir predomina, em que a idéia do Ser conhece um momentâneo recuo. Mas tal não impede que ela retorne na obra dos filósofos com a mesma exigência que surgiu na obra dos eleatas. É outro diálogo. O mundo do acontecer cósmico nos leva, pela intuição, à afirmativa do

devir e, pela razão, à afirmativa do ser. Mas, como chegaríamos a compreender e criar um e outro se êsse acontecer não nos aparecesse como contraditório, como antagonista? E quando queremos afirmar um para negar o outro, caímos fatalmente numa oporia. Afirmar o devir é afirmar o ser. Não fugimos a essa complementaridade quando queremos entender a linguagem da existência. (1)

A ETERNIDADE E O TEMPO.

Já estudamos muitas vêzes a idéia de tempo que, para muitos, é uma espécie de espaço interiorizado, como o espaço seria o tempo exteriorizado. Muitos consideram o tempo uma parte da eternidade, como se a eternidade fôsse um tempo sem fim. Não; a eternidade é oposição do tempo, é a negação do tempo. Platão dizia que "o tempo é uma imagem móvel da imóvel eternidade". E essa definição é suficiente para se compreender o que entendem por eternidade os racionalistas. O tempo dá-nos a idéia de sucessão. Entre o passado e o futuro temos o presente. Cada instante que passa *substitui* o instante passado. É essa a característica que distingue o tempo do espaço, porque no espaço há acumulação, coexistência. No tempo, um instante não coexiste com o outro; um instante substitui o outro. Não podemos reverter o tempo, tornar o passado para o presente e êste para o futuro. No espaço, ao contrário, pois podemos medir um corpo, vê-lo, apreciá-lo de um lado para outro, porque há simultaneidade e reversibildade. Pois bem, a eternidade seria um presente constante, um presente coexistente em tôdas as suas faces.

---

(1) Só na "Metafísica", poderemos esclarecer o conceito do devir, cuja má visualização levou muitos filósofos a aporias de tôda espécie. O conceito do ser, no racionalismo moderno, é abstracto, mas na "Ontologia" veremos que êle é o mais concreto dos conceitos, quando dialècticamente tratado. Ademais, pode a filosofia ser incluída nesse longo diálogo entre o Ser (Um) e o devir (múltiplo), cuja, maneira de considerar caracteriza as filosofias de crise e as filosofias da transcendência, como estudamos em "Filosofia da Crise".

Um tempo em que os instantes coexistem, são simultâneos. A razão para compreender o tempo, precisou espacializá-lo, e assim medi-lo. Como o tempo é o campo de ação da intuição, é o espaço o campo de ação da razão.

Para negar o tempo, que é mutável, corredio, fluente, a razão construiu o conceito de eternidade, como a espacialização absoluta do tempo. (1)

A física moderna precisou incluir o tempo e criar o complexo tempo-espacial para compreender o movimento. A idéia de desaparição, de destruição, de modificação, de transformação implica sempre o tempo. O presente faz-nos desejar um presente que se eternize. É a vontade irresistível de viver que nos avassala, nessa fome de eternidade do ser humano: é comum dizer-se. Os místicos afirmam que através do presente, na ascese, o homem comunga com a eternidade, em rápida e profunda contemplação.

A idéia da eternidade domina, no entanto, o espírito humano. Spinoza queria considerar o universo do ângulo da eternidade, *sub specie aeternitatis*. Tôda a filosofia clássica, que é marcada, pelo espírito de Parmênides, é uma filosofia da eternidade. A própria ciência não foge a essa espacialização do tempo, quando o considera homogêneo, para distingui-lo do tempo heterogêneo da psicologia. Bergson dizia que a noção do tempo da ciência era uma representação espacial e deformada do tempo real. (2)

(1) Temos aqui outra maneira viciosa de considerar a eternidade como negação do tempo, por privação dêste. Se a eternidade não é tempo, é porque êste é uma modal dos sêres corpóreas, e a eternidade é da essência do infinito, como se vê na "Ontologia" e na "Teologia".

(2) Na "Ontologia" o tema da eternidade é estudado sob outras perspectivas que o colocam dialècticamente ante a idéia do tempo, para transcender a êste. Fora dessa transcendência, que só lògicamente se pode estudar, a eternidade não passa de uma espacialização do tempo, como se vê no racionalismo moderno.

A NECESSIDADE E A CONTINGÊNCIA

Salientamos que para muitos filósofos não é absolutamente forçoso que entre as coisas ligadas pela necessidade exista sempre uma relação de causa e efeito, pois esta é contingente e é tirada da experiência.

O conceito da necessidade é um conceito racional e encontra fundamento na experiência. A idéia de necessidade opõe-se à de contingência. É necessário o que não pode ser de outro modo.

Ora, a experiência nos mostra a contingência, as possibilidades de os factos serem de outro modo. A relação de necessidade estabelecida entre dois têrmos de uma relação é estatuída pela razão.

Necessário é o que não pode deixar de ser como é. Temos a impressão de que todos os sêres poderiam não ser. Êste livro que temos aqui, *poderia* não existir. Todos os sêres têm possibilidades, e a possibilidade é do ser de tudo quanto há. Mas, como vemos que todo o ser não tem apenas uma possibilidade, mas muitas, e que apenas algumas se realizam, podemos admitir que, em vez desta, outra possibilidade poderia ter-se actualizado, o que leva a aceitar a contingência dos acontecimentos que *sucedem dêste modo e poderiam suceder de outro*. Mas se assim se dá, pergunta a razão: qual a razão suficiente para se dar assim e não de outro modo?

Há de haver uma razão. E esta é a necessidade. O homem é um criador de possibilidades; sonha, imagina, inventa. Todos os que desejaram dominar os homens foram sempre necessitaristas. As doutrinas políticas ou religiosas, quando aspiram ao mando supremo, afirmam a necesidade, a inexorabilidade dos acontecimentos, que, transformada em consciência, é a preparação do homem às algemas. A idéia da necessidade é essencialmente racional, e está contida no encadeamento conceptual da razão que já estudamos.

A ciência, verdadeiramente, não é um conjunto de causas e efeitos, mas de leis, que são a expressão de um enca-

deamento universal e necessário entre os diversos fenômenos. Mas que vemos hoje, na ciência moderna? Vemos que o princípio de lei, como expressão de um encadeamento necessário, perde a sua fôrça. A ciência começa a abandonar a idéia necessitarista de lei. A psicologia, a sociologia, a biologia vão, a pouco e pouco, compreendendo que, no conceito de lei, havia uma visão parcial, profundamente racionalista da necessidade. A ciência moderna penetra decididamente no terreno da contingência. Busca os "invariantes" que já não têm aquela rigidez da necessidade. É que o conceito de necesidade, como abstração da razão, encontra a oposição da existência, que é contingente. A mesma antinomia se apresenta aqui. Um conceito é incompreensível sem o outro, um limita a compreensão do outro. A afirmação de um exige a afirmação do outro que o nega. Só uma visão supra-racionalista, como a em que nos colocamos, permite compreendamos essa complementaridade, essa natural contradição da existência que nos aparece como necessária e contingente, porque ambos conceitos expressam apenas aspectos abstractos da realidade. Neste instante em que o contingentismo retoma seu lugar na ciência moderna, é estranho que se formem e queiram predominar doutrinas necessitaristas, unilaterais portanto.

O DETERMINISMO E O INDETERMINISMO E A LIBERDADE.

Não vamos aqui expor a longa polêmica entre os deterministas e os livre-arbitristas. Êsse problema se desloca desde o momento que compreendamos que o determinismo é um conceito da razão que decorre dos seus princípios já estudados e analisados, e a idéia da liberdade nos é dada pela intuição, pela intuição direta, que cada um de nós tem de sua própria experiência.

Goblot em seu "Vocabulário", define: "*Determinismo.* Doutrina segundo a qual todo fenômeno é determinado pelas circunstâncias nas quais êle se produz, de forma que, dado um estado de coisas, o estado de coisas que lhe segue, dêle resulta necessàriamente".

No estudo que fizemos do princípio de causalidade, examinamos o conceito de causa e efeito e as suas relações.

A fórmula do determinismo, como já vimos, é *Causa aequat effectum,* causa = efeito, ou efeito = causa, ou ainda: a soma dos antecedentes = conseqüente ou conseqüente = soma dos antecedentes. Mas a causa e efeito sucedem no *tempo,* e eis aqui um elemento importante que modifica tudo:

causa + tempo = efeito; ou soma dos antecedentes + tempo = conseqüente.

Já não podemos reverter a fórmula porque o *tempo é irreversível,* porque o tempo não é um elemento estático, transportável.

Dessa forma, não há semelhança *qualitativa* entre causa e efeito, mas apenas uma semelhança *quantitativa.* Ora, como a razão dos racionalistas prefere sempre a quantidade e quer reduzir tudo a esta, julga que pode reduzir o efeito à causa, igualizando-as. Mas essa igualização é apenas abstracta, porque, se examinarmos bem, também não procede, porque há mutação qualitativa.

Se dizemos: H2 + O = H20 (água), realmente parece estar no segundo têrmo tudo quanto continha o primeiro. Tudo que tinha no antecedente está no conseqüente, mas sucede que o conseqüente é *qualitativamente* diferente. Duas moléculas de hidrogênio, com uma de oxigenio, formam uma molécula de água. Mas a água é qualitativamente diferente. Vemos assim que *nunca* o efeito é igual à causa, senão quantitativamente.

Clausius enunciou êste axioma: "O calor passa de um corpo quente a um corpo frio e não em sentido inverso". Tôda a natureza nos mostra a irreversibilidade dos fenômenos. A mudança se faz numa única direção. Não podemos reverter a história, e êsse é o sentido que hoje toma tôda a ciência e

todo o saber: o reconhecimento da historicidade de tudo quanto sucede.

A noção de causa e efeito é dada pela experiência, mas a sua ligação necessária é dada pela razão, através do princípio de razão suficiente que domina no mundo lógico. O princípio de identidade, aplicado ao tempo, gerou o princípio de causalidade, essa "cômoda" hipótese de trabalho, na frase de Poincaré, útil e indispensável que foi para o desenvolvimento da ciência, que hoje a supera para ingressar num campo dialéctico, que dará melhores frutos.

Estabelecido o determinismo *físico*, foi êle por racionalistas modernos levado para o campo psicológico, irreductível ao primeiro. Ademais, no próprio campo da física já se entrevê a possibilidade de estabelecer *certo* indeterminismo, o que é importante salientar.

Que nos mostra também êsse diálogo entre o determinismo e a liberdade na Psicologia e na Ética, senão as antinomias de que tanto temos falado?

Mas o conceito de liberdade não se esgota aqui apenas numa negação do determinismo rígido. Êste tema é hoje mais rico e permite maiores penetrações no campo da ciência do que julgam muitos, o que não seria possível tratar ainda neste livro.

A ACTUALIDADE E A POTENCIALIDADE.

Já examinamos a potência e o acto e vimos que, com Aristóteles, a potência surgiu com sua participação de realidade, num mundo em que predominava, como era o mundo grego, a visão actualista dos factos. A metafísica tradicional, com raras excepções, concebeu o mundo como um bloco imutável e eterno, dois conceitos da razão, e atributos que ela concede à realidade total. O que as coisas são, e como são, foi sempre considerado como realidade, enquanto o que podem ser ou poderiam ser não mereceu da razão um interêsse maior.

Assim a idéia de Deus, para Aristóteles, como Acto puro, totalmente acto, é ao mesmo tempo a idéia da identidade e da perfeição; e a matéria, imperfeita, indeterminada, é potência, que recebe de Deus a forma que a modela, que a transforma em acto. A idéia de potencialidade sempre foi uma idéia obscura, misteriosa, algo que se não pode ver, como o acto, ininteligível. Como compreender que uma semente se transforme numa árvore sem aceitar uma relação de causa e efeito? A potência não tem extensão, não tem forma, não tem quantidade. Mas, como conceber a realidade apenas como acto, se tudo quanto se dá é uma constante transformação; portanto o que é, agora e aqui, não é tudo quanto é, porque o que é agora e aqui, muda, cambia, se transforma. A razão não pode compreender o tempo sem espacializá-lo. Também a razão não pode compreender a potência (no sentido aristotélico), sem o acto. Dessa forma, a potência está subordinada ao acto, mas o acto finito é incompreensível sem a potência de ser isto ou aquilo. Eis-nos em face de outra antinomia insolúvel, porque ambas são imprescindíveis para a compreensão de uma e de outra.

Giordano Bruno (Fil. Italiano, 1548-1600) quis vencer essa dificuldade concebendo Deus como acto infinito e como potência infinita. Assim Deus é eternidade, mas também *pode ser e fazer tudo,* por ser onipotente, por ter em si, infinitamente, tôda a potência.

Essas opiniões de Giordano Bruno (que as obteve de Nicolau de Cusa (Fil. Alemão, 1401-1464), foram influenciar decisivamente na concepção do mundo de Spinoza.

Tôda a existência é um diálogo entre a potência e o acto, a passagem misteriosa da potência para o acto, cujo acto é potência de outro acto, e essa passagem é o *devir.*

O antagonismo entre a potência e o acto nos revela a antinomia entre os dois conceitos: *acto,* conceito da razão que quer ver, delimitar, fixar, quer o realizado, e *potência,* que é da intuição que assiste, que apreende a transformação, a passagem, a mutação.

ESPAÇO E A FÔRÇA

Eis o conceito mais importante da razão: o espaço. E também o mais importante da intuição: a fôrça.

Podemos salientar agora a distinção entre o *espaço abstracto,* que é um conceito da razão, e o *espaço real,* que nos é dado pela experiência.

Os principais caracteres que os distinguem foram expostos por Grandjean, e julgamos conveniente reproduzi-los, pois nos mostram as fundamentais diferenças entre ambos.

Espaço abstracto	*Espaço real*
É vazio	É cheio
As formas são imóveis	As formas que o povoam se movem.
As figuras têm três dimensões.	As figuras têm quatro dimensões e talvez muito mais.
As figuras são nítidas, definidas, distintas, indeformáveis, perfeitas, simbólicas.	As figuras são mutáveis, dependentes umas das outras, transformáveis, imperfeitas e só representam elas mesmas.
Os corpos são aqui todos sólidos.	Aqui os corpos, ora são sólidos, ora líquidos, ora gazosos.
As figuras aqui são incolores ou de uma vaga côr indefinível.	Aqui as figuras são tôdas coloridas.
Aqui é o mundo da geometria.	Aqui é o mundo vivo.

O espaço abstracto é o espaço real, visto pela razão; o espaço real é o espaço visto pela intuição.

A razão, quanto mais se afasta do concreto, mais se aproxima da verdade. Assim, quanto mais se afasta do singular, dêste ao particular, e dêste ao geral, mais ela se aproxima da realidade absoluta, da realidade suprema, o Ser. Êste é o pensamento dos racionalistas.

O espaço da razão, espaço vazio, é o *nada,* é o nada onde se processam as existências. Tirai os corpos e tirareis o tempo e não restará senão o *nada.* O espaço é o nome que a razão dá ao nada. Meditai bem sôbre esta afirmativa e vereis quanta significação ela encerra. Aqui, não podemos pedir que penetreis com a razão, mas com a vossa própria afectividade, com a vossa mais profunda intuição afectiva, porque aqui não penetra mais a intelectualidade nem a inteligência racional. Sentireis como um frio que vos penetra o ser, e que vos repele êsse nada. Será a existência, em vós, que se afirmará. Mas é possível, também, que êsse nada exerça uma atração, que vos avassale, como um desejo de não ser. Talvez alguns possam viver essa imensa contradição da existência, êsse lutar do que existe contra o não-ser. E se tal viverdes, estai certos que sois intérpretes, então, do momento mais trágico de tôda existência, e também do mais fecundo para as mais extraordinárias experiências, que ainda vos oferecerá a filosofia.

* * *

Lembrai-vos do que foi dito sôbre a *fôrça,* quando estudamos a concepção de Leibnitz que modificou, totalmente, o velho conceito de fôrça, como *impulsão,* para o de fôrça como *expansão.* A fôrça, que está contida nos corpos, é também potência, mas potência, não já no sentido apenas aristotélico, mas no sentido de *poder ser,* que a física moderna aceita. A fôrça é um conceito estranho à razão, porque é misteriosa e oculta. Para conhecê-la, ela a reduz aos seus efeitos, medeos, *espacializa-os.* Mas a fôrça não é o infinito estático do espaço abstracto, e sim o dinamismo infinito, o dinâmico, a intensidade em ação. Com a concepção abstracta do espaço,

chegareis ao nada. Mas a existência é afirmativa. O dinamismo (a fôrça) afirma. Êsses dois conceitos se excluem, mas se complementariam, pois não podeis compreender o conceito de fôrça, sem o conceito de espaço abstracto da razão. Estamos em face de outra antinomia.

A SUBSTÂNCIA E O EU

Já falamos muitas vêzes da substância e do Eu.

Aqui a antinomia não é tão fundamental como nos outros. A nosso ver, há aqui um ponto de interferência entre a intensidade e a extensidade. Despojando, o que se dá, de tôdas as formas mutáveis, a razão constrói o conceito de substância, imutável, imperturbável, ante o cambiante, como já vimos. O Eu, como mais profundo, como profundamente existencial, como espectador do drama da existência, tem êsse carácter substancial, como é exposto na Psicologia. Êsse o motivo que nos levou a considerar que, entre a substância, como conceito da razão, e o Eu, como conceito da intuição, há um ponto de interferência entre a extensidade, própria daquela, e a intensidade, que é própria desta. (1)

(1) A "imutabilidade" da substância é do racionalismo moderno e não do aristotelismo. Neste, a substância é o que *perdura* e não o que se imutabiliza. A substância divina, por ser infinita, é para os teólogos, imutável, bem como a dos sêres espirituais. Tôda substância dos sêres corpóreos está sujeita a mutações e em "Aristóteles e as mutações", temos oportunidade de estudar êste ponto.

V

DUALISMO ANTINÔMICO COMO VISÃO CIENTÍFICA E FILOSÓFICA DO MUNDO

Depois das exposições sôbre a intensidade e a extensidade, das nossas análises sôbre o funcionamento da razão e da intuição, da antinomia entre o semelhante e o parecido, não repisaremos mais êstes pontos já sobejamente tratados, senão para acrescentar mais alguns aspectos que permitam nos coloquemos em posição cômoda para uma análise mais aguda da realidade.

Já falamos sôbre a ação selectiva que executa a vida. Todo o ser vivo está em oposição permanente com o meio ambiente. Procede uma selecção, recusando os elementos exteriores que lhe são prejudiciais, captando os que lhe beneficiam, num processo complexo de ações e reações que se complexionam, cada vez mais, à proporção que o ser vivo ascende na escala animal. Essa selecção pode ser mecânica ou consciente, carregada de cegas seleções ou inteligente. Para tal actividade possui o ser vivo órgãos analisadores, sensibilidades diferenciadoras, actos heterogêneos. Ante a multiplicidade de estímulos do meio ambiente, o ser vivo aceita transformações rápidas e contínuas, e o metabolismo da vida se processa pelo aproveitamento de substâncias e pela rejeição de outras, e pelas transformações físico-químicas em que elas são operadas. Em suma, há um dinamismo intensivo extraordinário, mas um dinamismo do "todo" e não só da parte, do todo orgânico que domina as partes, o que dá lugar a compreender futuramente, de modo melhor, o conceito de finalidade. O ser vivo não aceita e não repele senão em fun-

ção do todo, e não só da parte. O ser vivo forma um todo, que domina as partes, que marca a direcção do dinamismo geral. Foi tal facto que preocupou os filósofos e os levou a fàcilmente justificar a aceitação de uma *causa final,* porque em todo fenômeno biológico tal domínio sôbre a parte é transparente.

Que se observa na matéria viva? Observa-se a passagem do homogêneo para o heterogêneo. Um corpo mineral é homogêneo, um calcáreo, um metal, etc.; um corpo vivo é uma heterogeneidade, desde o mais simples infusório unicelular até a complexidade de um corpo vivo superior. Na matéria viva, há uma diferenciação constante, trocas internas complexas, uma selecção indefinida, ora a vitória do mais forte, ora a assembléia de fôrças para uma vitória comum, necessidade das mais opostas, uma dupla corrente antinômica de determinismo e de indeterminismo, uma transição constante da potência para o acto. Êsse processo, dinâmico, oposto, da vida, foi repelido pela razão, enquanto não pôde compreendê-lo dialècticamente, e êsse o motivo por que essa oscilação dos contrários não podia ser aceita pela ciência do século passado.

Quando surgiu o movimento dialéctico de Schelling e Hegel, e tôda a metafísica construída após a análise das contradições, não se julgue que tal movimento tinha por finalidade instituir ou estabelecer, como válida, essa luta de contrários, êsse opor-se, que é a característica de todo existente e que, no fenômeno vivo, assume perspectivas mais vastas e mais intensas. Schelling estabeleceu a contradição para liquidá-la. Que é a síntese desejada senão mais um imperativo da razão no seu sentido unívoco e parcial, procurando um terceiro têrmo, na imanência, que liquidasse a oposição.

Tôda a dialéctica triádica (isto é, que aceita o terceiro têrmo, a síntese), hoje já descartada pela ciência, procura uma solução para o conflito pela negação do conflito, e tende assim à vitória final de identidade, abstração máxima, supre-

ma da razão, como já tivemos oportunidade de examinar. (1) (Hegel também poderia ser considerado assim. Mas preferimos fazer reservas neste aspecto, pois julgamos diferentemente do que em geral se considera. A dialéctica de Hegel é mal compreendida, e mereceria um estudo à parte, e de tal vulto, que ultrapassaria os limites dêste livro. Tal estudo que já fizemos será de futura publicação).

Já vimos que o conceito da identidade surge como oposição ao heterogêneo, ao diferente. Ante um diferente possível, (êste como virtualidade), a identidade se impõe como actual.

O que é, e quer permanecer como tal, opõe-se ao que quer e pode negar-se como tal. Se A é antagonista de B (A *tese* e B *antítese*) e se A e B se unem ou se fundem em C, fazem passar então de uma não-identidade (pois A é oposto a B) a uma identidade (pois A passará a identificar-se em C, com C e, portanto, com B, que passa a indentificar-se com C, também). Então o antagonismo de A e B desaparece para surgir a identidade C, que, como identidade, é oposta à não-identidade de A e B isoladamente. E se em C, a não-identidade A e B desaparece, resta sempre a vitória da identidade, o que existia de identidade em A e em B. A síntese não é um dinamismo conciliador de dois dinamismos antagonistas, mas apenas um dos dinamismos antagonistas.

Na síntese há identificação. Então, neste caso, termina o antagonismo de não-identidade, de diferenciação havida entre A e B, em C. Ora tal não se dá na natureza, como muito bem o mostra a ciência. Na "Dialéctica", expomos o que realmente se dá.

° ° °

(1) A identidade é válida no ontológico e não no ôntico. Ademais, só se pode dar completamente apenas no Ser enquanto em ser, como vemos na "Ontologia", isto é, no transcendente e não no imanente.

Enquanto indivíduo, o ser vivo singular é diferenciado e instável, um processo de identidade, de quedas constantes de potencial, de desnivelações, de constantes transformações.

Observe-se êste ponto importante: o indivíduo rompe os laços da espécie. Cada elemento do indivíduo é uma negação e uma diferença de potencial, como o mostrou Lupasco. A heterogeneidade intensiva passa ao acto e virtualiza a homogeneidade. E veremos como isso é o que realmente se dá. À proporção que os sêres vivos vão ascendendo na escala animal, vão rompendo as cadeias do passado, vão se libertando dos reflexos brutos, o sistema nervoso torna-se mais complexo, a inteligência vai substituindo o instinto, e cria-se uma multiplicidade cada vez mais viva de escolhas. O que há de extensivo, de heterogêneo, (o tropismo, o automatismo), etc., torna-se cada vez mais fraco. Não é a vida um impulso dialéctico, heterogêneo? Domina aqui a heterogeneidade analítica, a diferença de potencial, a intensidade negadora, a mutação contra o *mesmo*, o diferenciado. No fenômeno vivo há uma superação de vitórias da intensidade sôbre a extensidade. Que prova a ciência com Woodruf, Metalnikoff, Bodyreff se não que a heterogeneidade é a base do desenvolvimento da vida, mostrando quanto a monotonia leva os animais à insensibilidade?

E George Bohn não nos mostra que a perda da heterogeneidade, quando o organismo não conhece mais as mutações, quando a homogeneidade passa a dominar, que sobrevém a morte, que é um longo processo de vitória do homogêneo? Então poderíamos ver na vida essa luta constante e mais intensiva entre os dinamismos opostos de homogeneidade e de heterogeneidade. Um a vida, outro a morte. Dessa luta, cabe a vitória final à morte, quanto ao indivíduo. O homogêneo vence. Êsse o aspecto trágico da existência, e também o aspecto trágico da dialéctica antinomista. A extensidade triunfa da intensidade no objecto, no mundo exterior, mas a intensidade conhece seu triunfo no vital, no sujeito. Mas revela-nos a microfísica, a física atômica, que a ordem dinâmica passa a inverter-se nos fenômenos microfísicos, no

mundo sub-atômico. Há, assim, no mundo físico-químico, no inorgânico, a vitória da homogeneidade; no vital, a vitória da intensidade, e no mundo da micro-física, a vitória novamente da intensidade. As ordens dinâmicas se invertem. Só que, no mundo orgânico, essa ordem dinâmica se diferencia da que se observa no mundo microfísico pela influência maior do todo orgânico sôbre a parte, enquanto na microfísica tal não se dá, na mesma intensidade. E então quem nos poderá dizer que o que morre em nós é o mineral que se homogeneíza e que algo que forma a nossa intensiva vida nervosa não ultrapasse a êsse processo de homogeneização, permanecendo heterogêneamente intensiva, seguindo sua ordem de intensidade, além do mineral, do inorgânico vitorioso, do homogêneo quantitativo? Não se abrem aqui novas perspectivas para a metafísica, novas possibilidades de investigação que permitiriam estabelecer uma supervivênvia do intensivo ao corpo apenas como mineral? (1)

Fundado nos elementos que oferecia a ciência do século passado, muitos poderiam, fundados nela, afirmar o têrmo da nossa vida na morte do corpo, na vitória do homogêneo sôbre o heterogêneo, do extensivo sôbre o intensivo. Mas, perguntamos: em face da ciência, em face da dialéctica que permite a observação e o estudo de fôrças novas, de dinamismos em oposição, pode alguém, fundado nessa ciência, afirmar a concepção do século dezenove?

Pode alguém, hoje, fundado na ciência, ter a fôrça de convicção de que o que somos de intensivo seja perecível apenas com a vitória da homogeneidade mineral, inorgânica que há em nós, numa oposição constante ao que há de heterogêneo e intensivo, que escapa às medidas estreitas do racionalismo?

Estas perguntas cabem à metafísica resolver. Nós, apenas, por ora, queremos colocá-las.

(1) Êstes aspectos importantes encontram suas explicações na "Teoria Geral das Tensões", onde se distinguirão melhor as totalidades orgânicas das inorgânicas.

Todo o ser vivo é um "estar separado do cosmos". Separado não quer dizer isolamento absoluto. Tal facto se verifica menos nas plantas, e mais nos animais, e superiormente no homem. Êste excede como ser que se separa. Êsse processo de separação é dinâmico, crescente ou decrescente. Verifica-se no povo que se separa, no tribo que se separa, na casta, na clã, na família, no indivíduo que se separam. Viver é separar-se dinâmicamente do cosmos. Êste processo de separação actua numa busca aos homólogos, como se vê na formação das sociedades secretas entre jovens (tribos primitivas), nas sociedades de sexo, separação dos adultos, etc.

Esta busca dos *homólogos*, para a constituição, dos agrupamentos, dá a falsa impressão de uma extraversão, de um espírito colectivo de extraversão, de dilatação de campo, quando, na realidade, é uma concentração pela preferência dos *homólogos*, um separar-se dos *heterólogos*.

Tal facto verificável na sociologia tem correspondentes na física e na química e em outros campos do conhecimento.

O asceta individual é o exemplo *último* do que não tem *homólogos* ou em quem êstes são raros, e busca a maior separação possível dos heterólogos. É a separação máxima, o separar-se dos outros para fundir-se em seu Deus ou então no retôrno ao cosmos, tornando-se, não parte integrante, mas o próprio cosmos, atingindo, assim, a homologia mais elevada.

Mas atingir essa homologia, no caso da separação, é um acto também de diferenciação ao mesmo tempo que de semelhança. Se o homem se afasta dos diferentes é para afirmar a sua diferença e, por isso, procurar os iguais, mas êsse mesmo acto aumenta a diferenciação entre os homólogos e o que dêle se diferencia. Desta forma, a busca dos homólogos é um acto contraditório, dialéctico; tôda a afirmação de semelhança é uma afirmação de diferença. A selecção vital é um diferenciar-se pela busca do semelhante, é um heterogeneizar-se pela homogeneização das funções, as quais, por seu turno, são heterogeneizações entre si, por homogeneizações funcionais, e assim por diante.

O ser vivo procura o igual para afirmar-se, para defender-se. Com isso, deferencia-se mais do meio ambiente, porque, à proporção que se afirma, opõe-se ao meio ambiente. Suas funções orgânicas se repetem, se homogeneízam, mas ao se homogeneizarem, se heterogeneízam, pois ao homogeneizar a função anabólica diferencia cada vez mais a catabólica. Cada função homogeneizada aumenta a heterogeneidade do organismo. A homogeneização da visão diferenciou-a totalmente do tacto, assim como a homogeneização do sabor, também o diferenciou do tacto, etc. A homogeneização dos órgãos analisadores (os sentidos do ser vivo) conduz ao aumento da heterogeneização do ser vivo. Êsse é o aspecto dialéctico que realiza uma verdadeira divisão de trabalho.

° ° °

O homem é uma potência que encerra em si muitas possibilidades que se actualizam ou não.

Nas suas manifestações, o homem expõe algumas das suas possibilidades, através de pontos de vistas, opiniões, teorias, etc. Podem elas não "ressoarem" numa época, mas terem significação noutras, quando as condições reais fôrem favoráveis. É por isso que sempre encontramos um "precursor" em tudo quanto construímos, e por isso se diz que "nada há de novo sob o sol". Tudo o que temos e o que teremos, já tínhamos em potência (no nosso sentido), no homem primitivo.

Tal opinião nos pode levar à construção de uma "teoria das ressonâncias". Assim uma idéia "ressoa" sòmente quando encontra condições reais que lhe emprestam maior significação pelo conteúdo que lhe dão. Essas condições reais modelam a idéia. As previsões, em geral, são modeladas pelas condições *reais* de uma época. Como poderia alguém, na Idade Média, conceber a radiofonia a não ser concebendo anjos ou fôrças semidivinas que repetissem os sons pelo espaço?

Examinem-se as previsões em qualquer tempo. A possibilidade de o homem voar foi prevista em muitas épocas, mas

jamais o avião, como o temos hoje, seria possível conceber-se em tempos recuados. A idéia poderia surgir, mas as condições reais não podem ser previstas com tanta facilidade. Por isso as previsões só "ressoam" quando encontram condições reais para se tornarem aceitáveis. O gênio tem sido, neste terreno, aquêle que tem idéias que encontram condições reais no futuro, isto é, idéias que só ressoam no futuro. Na vida social, uma teoria, sem bases reais, não pode ressoar. Junte-se agora mais êste pensamento: serão as bases reais, reconhecidas em uma época, as únicas reais. Não haverá outras não reconhecidas? Desta forma nos cabe uma interrogação: há condições reais que não são devidamente apreciadas? E que são apreciadas por grupos reduzidos, por indivíduos isolados? Neste caso, um gênio poderia ser reconhecido em sua época por alguns elementos isolados, mas só terá sua influência maior quando as condições reais favorecem para que ressoem as suas idéias. Assim muitas opiniões, julgadas sem base real, apenas demonstram a incapacidade de muitos *verem* essas bases. Cada realização do homem já estava em potência no homem anterior e cada realização amplia a potência pela criação de novas possibilidades. Se observarmos bem, verificamos que o homem só se tornou realmente homem ao *acreditar em suas possibilidades.*

O homem só é homem porque conhece e crê em suas possibilidades; é um animal criador de possibilidades, actualizador de suas possibilidades, por isso evolui, transforma-se, cria. Procede como um "contingentista" e não como um "necessitarista". (Duas palavras horríveis para expressar duas tendências: a dos que acreditam no *poder-ser* e dos que acreditam que o que se actualiza é o que necessàriamente tinha de actualizar-se, dois pontos de vista de onde decorrem inúmeras atitudes que influem até nos acontecimentos sociais e na sua interpretação). Desta forma o homem não se satisfaz apenas em esperar. Êle procura, êle intervém, êle quer transformar.

Não é a vontade uma manifestação dêsse contingentismo, dêsse sentir-se contingente, no homem? Querer algo não é acreditar numa possibilidade? Não é buscar actualizar uma

possibilidade que existe como possível apenas? A vontade manifesta-se no homem porque é um animal consciente das possibilidades. O querer surge daí, e é por isso que sentimos o "querer" nos animais. Não se encontraria certa diferenciação, pelo menos em parte, entre o querer e o desejar no campo da própria possibilidade? Não há, no querer, crença na base real da possibilidade, e no desejar reconhecer a possibilidade como mais remota, como possível em grau menor?

Quando reconheço, pelo conhecimento, uma possibilidade, meu querer pode ser mais seguro, pode ser escolhido. A "liberdade" do meu querer pode assim ser compreendida como o maior conhecimento da possibilidade? Nesse caso a liberdade estaria na razão direta do conhecimento, e êste nos faria mais livres. A própria crença influiria também no querer. O acreditar mais fortemente na possibilidade, permitiria um querer mais "livre". Desta forma reconheceríamos no querer o condicionamento de vários elementos, de várias influências e, ao mesmo tempo, uma liberdade de escolha pelo sopesamento de possibilidades diversas. Assim o conhecimento pode dar-me a perceber que é possível aprender-se uma língua. Reconheço que o meu conhecimento dessa língua me permitiria usufruir determinadas vantagens de várias espécies. O reconhecimento dessa minha possibilidade em aprendê-la, pode levar-me a escolher entre estudá-la e não estudá-la. Estou ante uma escolha, ante duas possibilidades. Prefiro, então, estudar. Minha "liberdade" está aí. Posso reconhecer nessa escolha a influência de muitas condições, tais como minha predileção pelo estudo, simpatia pela língua, pela literatura dessa língua, o querer aumentar meus conhecimentos, etc. Mas o simples facto de reconhecer possibilidades diversas, num acto futuro meu, de poder fazê-lo ou não fazê-lo, já me dá um sentido dialéctico, contraditório, que me permite aí fundamentar toda a minha liberdade. Não vivemos mineralmente, mas orgânica e humanamente, como possibilidades e como conhecedores de possibilidades, por isso é que o homem "transforma" seu ambiente, muda-o, porque aceita que lhe é possível mudar, porque sabe que *pode* mudar.

Só assim podemos compreender porque ora aceitamos uma transformação, ora a repelimos, e porque o que é aceito numa época ou por um povo, pode ser repelido noutra época ou por outro povo, porque reagimos contra uma idéia nova ou a aceitamos, embora, em êsse nosso proceder interfiram, coordenamente, muitos factores diversos.

Quando aceitamos uma possibilidade e verificamos que as condições reais não a repelem, nossa crença nessa possibilidade se fortalece, e pode tornar-se até obsessiva, delirante. Por isso nem sempre procedemos como fatalistas.

Podemos dizer até que procedemos menos como fatalistas do que como contingentistas. Precisamos ainda mais: a necessidade surge como um conceito da razão. É a razão, por sua tendência homogeneizante, que nos dá a idéia da necessidade.

Mas a nossa intuição (como *Anschauung*, como visão direta e imediata de um objecto do pensamento actualmente presente ao espírito e apanhado em sua realidade individual) nos dá a idéia da possibildade, da contingência. Êsse o aspecto dialéctico de nosso espírito, antinômico, trágico. Uma posição que apreenda êsse dualismo antagonista de nosso espírito, o que é tema da "noologia analítica", não seria nem racionalista nem irracionalista, mas supra-racionalista, oferecendo uma posição *"além de"* para o homem. Crer nas possibilidades, vivê-las, e reconhecer o condicionamento coordenado que nos cerca, é o que possibilita ao homem ser homem e lhe dá o conhecimento de sua liberdade que è dialéctica, que paira sôbre essas antinomias, e nos leva a rejeitar as explicações apenas causalistas que são ainda decorrentes da visão abstracta da razão e não da visão concreta, por abranger a totalidade do supra-racionalismo, em que nos colocamos.

° ° °

Obsrvamos fàcilmente, no desenrolar do acontecer, duas ordens dinâmicas: uma em que predomina a intensidade e outra em que predomina a extensidade. Os fenômenos orgânicos, e seus processos posteriores, estão regulados ou se processam na primeira ordem, a da intensidade, como vemos na biologia e também na psicologia e na sociologia, que sôbre aquela se fundam, irredutíveis entre si. Assim os fenômenos e os processos qualitativamente diferentes, que se baseiam ou exigem uma base no processo que chamamos orgânico, apresentam uma ordem dinâmica em que predominam os factores de intensidade.

Nos fenômenos inorgânicos, isto é, no acontecer que pertence ao campo da física e da química e nas disciplinas que sôbre estas se fundam, a ordem dinâmica é inversa, e a predominância que se dá é a dos factores de extensidade. Nunca, porém, encontramos um acontecer puramente intensivo ou puramente extensivo. Ambas ordens são assimptotas, e variam, nunca chegando a anular uma a outra.

Na ordem dinâmica da intensidade, os factores coordenam-se opositivamente e essa é a razão porque tôdas as tentativas de se formularem leis na sociologia e na psicologia, à semelhança das leis das ciências físico-químicas, têm falhado. A própria biologia, hoje, abandona o sentido clássico de lei. E verificamos ainda mais que nas ciências físico-químicas tal tendência também se acentua, sobretudo depois dos trabalhos de Heisenberg e elas marcham para uma concepção pluralista (quântica), com predominância, portanto, do sentido histórico, como se pode ver no tema em que abordamos a história.

Outro aspecto que ademais evidencia a diferença entre a ordem dinâmica da intensidade (orgânica), com a ordem dinâmica da extensidade (inorgânica), é o fenômeno da excitação e da incitação que se apresenta na primeira ordem e surge quase nulo na segunda.

Assim os corpos vivos são sujeitos à excitação e incitáveis, podendo, portanto, actuar em proporções maiores aos estímulos recebidos, o que não se verifica nos fenômenos inorgânicos (da macrofísica).

Serve de exemplo o fenômeno da bola de bilhar ao receber o choque de outra, tendo, de início, a mesma fôrça, diminuída depois por efeito do atrito, etc., e a excitação provo-

cada sôbre um ser vivo, cuja reação pode superar, de início, o da ação sofrida, como, por exemplo, o esporear de um cavalo de brio ou uma palavra pronunciada a um homem, etc. É que, na ordem da intensidade, há o recurso de lançar mão de elementos energéticos diversos, recursos maiores. É possível, também, estabelecer nos fenômenos inorgânicos uma excitação, (mas aqui já na microfísica), mas essa nunca apresenta o grau tão elevado que verificamos nos fenômenos orgânicos.

O facto de ser o homem excitável, e actuar com uma intensidade maior à intensidade do estímulo, é capital para a compreensão da nossa teoria da potência, no sentido que a empregamos. A repetição dêsses factos, pela influência atencional, nos faz crer em nossas possibilidades. Jamais poderia o homem ter consciência de suas possibilidades, consciência do que ainda não se actualizou, se não tivesse tido experiência de que *pode* actuar com mais intensidade.

A consciência tão grande de nossa possibilidade vem daí e, conseqüentemente, da *praxis*, porque vamos conhecendo nossas possibilidades à proporção que as vamos realizando, actualizando. Desta forma, a consciência de nossa potência é um produto de si mesma, através da verificação que vamos fazendo de seu constante actuar. Condicionamos, assim, a consciência de nossa potência, com as suas possibilidades, a conscência que vamos formando de nossa excitação e de seus actos. Só agora é possível compreender o papel da *tímese parabólica* na formação da idéia dos valôres, quer positivos quer opositivos.

Assim a capacidade do homem em conhecer suas possibilidades e as possibilidades das coisas, permite-lhe comparar algo que existe em acto à idéia virtual, que forma dêsse objecto, isto é, procede uma estimação (tímese) por meio de uma comparação (parábola) com o ideal que forma, procede, assim, uma tímese parabólica, fonte de suas apreciações de valor, melhor, de suas avaliações, pois a idéia de valor surge como algo em potência no sentido clássico, como algo que se pode actualizar ou do qual nos podemos aproximar por meio de actualizações.

Antes de exemplificar é necessário expor outro ponto importante. A actualização, porém, de um valor é algo variante, embora exista no valor um invariante virtual. Històricamente, um valor pode ser observado nos actos e nas coisas e ter um aspecto perfeitamente histórico, mas êsse valor permanece sempre virtualizado, como algo que não varia, como invariante.

Um exemplo nos esclarecerá melhor êste aspecto: a prudência é, como *invariante*, "virtude que faz conhecer e evitar a tempo as inconveniências e os perigos, e que faz conhecer e praticar o que convém na vida social", como a define um dicionarista. Êsse o conceito virtual, *invariante*. Històricamente se actualiza de maneiras diversas. Na sociedade feudal, p. ex. prudente é quem bem se arma, e toma todos as cautelas para evitar ser apanhado de surpreza. Na sociedade burguesa, o prudente não se arma para essa luta, mas toma o cuidado de não ser apanhado de surpreza num mau negócio ou num excesso de confiança, que o pode levar a um prejuízo, como o mostrou já Scheler.

Desta forma, a prudência, como valor, existe virtualmente; como acto, toma os diversos aspectos históricos. Êste o seu aspecto variante. Na *avaliação* interferem ambos aspectos, pois quem avalia um acto, històricamente considerado, compara-o, como acto, ao valor como virtualização, isto é, compara seu aspecto variante ao sentido invariante, para *apreciar* sua maior ou menor adequação e dar-lhe assim a intensidade de seu valor, em relação ao valor que considera virtualmente.

Não será por êste aspecto que tanta dificuldade se encontra em analisar a consciência do valor? Se actualizamos os aspectos variantes, os históricos, em acto, apresenta-se-nos o valor como algo fundamentalmente *material*, virtualizando, portanto, o seu aspecto invariante, inibido muitas vêzes até, repelido, ocultado, escamoteado.

Se actualizamos seu aspecto invariante, virtualizando o variante histórico, o valor perde sua consistência material e apresenta-se apenas como valor, como algo *que vale*. Poderíamos ainda, usando de nossa conceituação, chamar o seu

aspecto invariante de extensista por sua característica estática e homogênea, e seu aspecto variante, de intensista, por sua característica dinâmica e heterogênea. Recairíamos, assim, em nossa postulação de assimptotas, reconhecendo em ambos aspectos seu carácter antinômico, mas inseparável, pois jamais poderíamos reconhecer como valor algo a que jamais reconhecêssemos sua possibilidade de actualização, nem verificaríamos um valor no que se actualiza, sem que lhe corresponda uma avaliação qualquer.

Mas já aqui surge outra aporia. Não serão os inventores de valôres novos (e inventores no bom sentido usado por Nietzsche, que se assemelha ao descobridor) aquêles que *descobrem*, no que se actualiza, a possibilidade de uma possibilidade, isto é, a possibilidade de estabelecer um valor como invariante, portanto como virtualidade, permitindo, assim, que se proceda em relação ao futuro, como também ao passado, uma tímese parabólica inesperada?

° ° °

Nota-final — Não se julgue que seja essa tôda a noção que se possa dar da liberdade. O tema da liberdade pertence à metafísica e não poderíamos tratar dêle aqui. Podemos, no entanto, salientar que o dinamismo antinômico fundamenta de modo inaudito uma nova concepção da liberdade, pois, podemos ainda salientar: quando actualizamos um dos dinamismos, automàticamente virtualizamos o outro.

Em outras palavras, quando virtualizamos um, actualizamos o outro. Há um momento de equilíbrio nessa ação e é, nesse momento, em que a necessidade não ultrapassa a contingência, nem essa aquela.

Nesse momento, há uma semi-actualização e uma semi-virtualização.

A virtualização equilibra-se com a actualização, e há aí liberdade, um ponto de incondicionalidade.

Em cada acto, em cada operação lógica, se dá êste momento. Desta forma, tôda a condicionalidade está cercada de

incondicionalidade; tôda necessidade, que é homogênea, está cercada de contingência, que é heterogênea: rápidos relâmpagos de liberdade. São como essas zonas que Dirac encontrou na física-matemática quântica, e que só pôde assinalar como um certo livre-arbítrio inherente às últimas partículas da matéria. Vamos dar um exemplo, um tanto rústico, mas que poderá dar uma imagem do que dissemos. Estou em face de uma árvore, no campo, e ponho-me a expor êsse acontecimento com essas frases: "Vejo uma árvore no campo, uma árvore verde na paisagem cheia de brumas, de uma luminosidade difusa. (Até aqui actualizo a mim mesmo e virtualizo a árvore; eu sou sujeito, a árvore é objecto). E prossigo: "Esta árvore é verde, de um verde claro e tem ela as folhas carregadas de orvalho". (Actualizei a árvore e virtualizei a mim mesmo. Essa passagem da minha actualização para a actualização da árvore, foi um verdadeiro salto, um salto que revela algo do que é a liberdade). Nunca podemos considerar a liberdade abstractamente como uma formalidade, correspondente a um ser de per si, isolado, mas como algo que se dá em oposição. Só podemos formar o conceito de liberdade, numa oposição à necessidade. Poderia continuar actualizando a mim e virtualizando a árvore, mas eis que actualizo a árvore e virtualizo a mim. Êsse momento que fica entre a virtualização de mim e a actualização da árvore, que passa de uma actualização para outra , é um acto livre. Sabemos que é difícil entendê-lo, porque êle encerra possibilidades e funciona com elementos que não são racionais em sentido unívoco, mas queremos salientar que não pode ser devidamente entendido e sobretudo *vivido* (isto é, ter dêle uma vivência) sem que se experimentem e se conheçam novos estudos, que ultrapassam os temas dêste livro. (1)

(1) A liberdade e a necessidade podem ser considerada a modo e... e... Onde há liberdade, há necessidade. Uma liberdade sem necessidade já seria outra coisa. A licenciosidade quer fugir à necessidade e, é por isso, anti-ética. A liberdade implica a ética, razão por que o seu estudo mais amplo exige outras análises.

IV

PENSAMENTO MATEMÁTICO E ELABORAÇÃO CIENTÍFICA DA EXPERIÊNCIA — AS VISÕES DE EINSTEIN, DE SITTER, DE LEMAITRE, DE EDDINGTON

Observa-se, entre os cientistas e os matemáticos, uma dualidade patente, que podemos definir assim: os que procuram descobrir invariantes, como fonte de tôdas as intensidades, e os outros que tendem, ponderàvelmente, para a intensidade, para o diverso, para o múltiplo, sem que, no entanto, tanto em uns como noutros, seja abafada qualquer das outras tendências. Demonstram apenas a predominância de uma das tendências, como uma manifestação temperamental, em grande parte.

Poincaré, o grande matemático, sentiu essa dualidade e a acentuou em seu famoso livro "La Valeur de la Science". Uns (matemáticos) estão, antes de tudo, preocupados com a lógica... Outros se deixam guiar pela intuição... Não é a matéria de que tratam que lhes impõe um ou outro método. Se comumente se diz dos primeiros — que são *analistas* e os outros *geômetras*, isso não impede que uns permaneçam analistas, até quando fazem geometria, enquanto outros são ainda geômetras, até quando se ocupam de Análise pura. É a natureza própria de seus espíritos que os faz lógicos ou intuitivos".

"Êsses espíritos dominados pela realidade, predominam na ciência e na matemática. Mas que é a realidade? Serão, por exemplo, mais reais as células ou os átomos que compõem o nosso corpo ou a matéria, do que uma idéia que nos surge no espírito?"

Será mais real um facto isolado ou a compreensão geral dêsse facto enquadrada num conceito que o inclui?

Que vemos nesses chamados espíritos objectivos, senão o domínio da extensidade? Não procuram êles reduzir o conhecido, o individual à sua extensão e encaixá-lo no conceito extensivamente maior que o individual?

Não precisamos recordar aqui o que já estudamos sôbre a intensidade e a extensidade. Dispensamo-nos de repetir o que já foi tratado. Mas para compreendermos o pensamento matemático e o pensamento científico, o dualismo, que tantas vêzes temos salientado, oferece-nos um campo valioso.

Boutroux, outro famoso matemático francês, observou que em tôda a história da matemática predominam, ora um tipo, ora outro, ora os analíticos, ora os sintetizadores. "...essas tendências que procuramos opor coexistem sempre, em certo grau, nos períodos de grande actividade matemática, não sòmente entre os sábios de escolas diferentes, mas, muitas vêzes, num mesmo indivíduo. Desde o momento que distinguimos essas tendências no *tempo*, queremos simplesmente dizer que tal ou qual entre elas é preponderante num dado momento e caracteriza o ideal científico de uma época".

Salienta Boutroux o período da matemática grega, período que êle chama de estético, em que as duas tendências coexistiram num dinamismo contraditório. Na idade média européia, já a tendência sintetista emerge, por entre uma época heteróclita, em que predomina uma intensidade agitada, pois a Idade Média européia, estava longe de ser aquela época parada, estática que muitos descrevem.

"Compor, a partir de elementos simples, de reuniões cada vez mais complexas, e construir assim com tôdas as peças, por sua própria indústria, o edifício da ciência, tal parecia, então, a missão do matemático. A faculdade criadora do sábio se encontra de tal modo exaltada nesse período novo, que, de meio que ela era, transforma-se logo em fim. Deixando aos práticos o trabalho de interpretar e de utilizar suas teorias, o

matemático da escola algebrista dá menos valor às teorias construídas e aos resultados adquiridos do que ao método pelo qual êle os alcança. Seu fim principal não é conhecer factos novos, mas aumentar sua potência criadora e suas fontes de constructor, aperfeiçoando cada vez mais seus processos".

Êses dois espíritos, que surgem em tôda a história da matemática, travam uma luta constante entre si, luta cheia de vitórias e de derrotas, em que ora um predomina, ora outro. Êsses dois espíritos são necessários para o progresso da matemática e não é possível que um consiga levar a vitória definitiva sôbre o outro, e bem sabemos por que. Na ciência também se observa o mesmo espírito, ora dominando o analista frio, especializante, investigador, ora o sintetizador, que reune os factos para com êles construir a teoria que os identifique. Quanto deve a ciência ao êrro? Quanto deve ao malôgro? Não foram experiências malogradas que se tornaram a gênese de novas e importantes descobertas? Que nos mostra a astronomia senão uma série de equilíbrios e desequilíbrios motivadores de tôda a gama de corpos que povoam o espaço! Como existiriam astros, sem antes ter existido nebulosas? E que são as nebulosas senão grandes campos de choques diversos, de equilíbrios e desequilíbrios das mais variadas formas? Do Caos primitivo, temos de captar dos aspectos contraditórios, para comprendê-los, dois possíveis, ora mais ou menos actuais, ora mais ou menos virtuais, mas antagonistas sempre.

Se os astros exigem, para serem criados, condensações na energia das nebulosas, essas condensações foram desequilíbrios de um certo momento. "Se em cada massa de gaz em condensação, o movimento, em cada ponto, tivesse sido dirigido para o centro, teria resultado finalmente uma nebulosa esférica, absolutamente imóvel; mas o menor defeito de simetria, num sistema de correntes, devia dar a cada massa em vias de contração um movimento de rotação, lenta no início, mas crescente à proporção que a massa se contracta cada vez mais, em virtude do princípio da conservação do movimento angular" (James Jeans).

Essa rotação, por sua vez, vai dispersar a matéria cósmica. A concentração leva a acelerar a velocidade de rotação e se essa matéria é formada de uma massa líquida, ela se fragmenta em duas; se de uma massa gazosa, sua forma lenticular se achata cada vez mais expelindo matéria. Pela teoria das marés, se as estrêlas passam pela vizinhança uma de outro, dá-se uma extracção de matéria.

E assim se formam os planetas. O desequilíbrio continua sempre. Os corpos astronômicos se desagregam, por emissões de radiações.

As teorias que se formam para a explicação dos fenômenos astronômicos revelam sempre êsse dualismo, êsse antagonismo constante de equilíbrio e desequilíbrio na natureza. Mas se deixarmos de lado essas longas teorias e examinarmos o modo de proceder da ciência em geral, vemos sempre que tudo quanto é variável, efêmero, negativo é reduzido a não existencia. Um agente de perturbação não pode ter em si mesmo sua justificação. Não podem dizer o que seja o invariante, como a razão apesar de todos os seus esforços não consegue nunca definir nem mostrar o que é fundamental para ela, mas, apesar de tudo isso, ela tem de afirmar que uma só ordem, uma única, pode constituir o absoluto. E a ciência escolheu a extensidade homogeneizante, influída pela razão dos racionalistas, como base para a explicação do mundo físico-matemático.

A ciência, em geral, combate o *a priori* para afirmar o *a posteriori*, como já vimos. Mas o que é interessante é que a metafísica, embora julguem os metafísicos e os cientistas o contrário, *é a posteriori*, enquanto a ciência, ao deixar-se dominar pela extensidade, procede sempre *a priori*. A metafísica trabalha a posteriori, fundada nos conjunctos cognitivos gerais de onde ela surge, embora pareça que não, enquanto a ciência coloca-se sempre, ante a realidade, sob um ponto de perspectiva apriorístico.

° ° °

A ciência fundamenta-se num princípio teórico *universalmente válido*. Não é como a filosofia que tem um princípio teórico, *particularmente válido*, porque esta interroga, *quer saber*.

A ciência funda-se num princípio *universalmente válido*, porque a ciência sabe. Ao lado das duas, podemos pôr a religião que *crê*.

Para fazermos uma rápida explanação clara, e ao mesmo tempo em profundidade da teoria da ciência, queremos analisá-la em seus fundamentos epistemológicos, aproveitando tudo quanto já estudamos e lançando mão, também, de nosso método que, estamos certos, oferecerá agora amplos benefícios. Se não podemos penetrar na totalidade dêste tema, que exige obra maior, podemos, no entanto, aproveitando nosso método, mostrar como é possível fazer uma análise da ciência em seus fundamentos teóricos, facilitando um emprêgo exemplificativo, que será bastante útil para outras investigações.

Para evitar um estudo histórico da ciência, que as dimensões do livro impedem, estabeleçamos um marco, dividindo-a em duas fases distintas: *a*) fase pre-relativista e *b*) a relativista, na qual estamos.

A ciência pre-relativista fundava-se no princípio da homogeneidade geométrica do espaço absoluto e de um tempo também absoluto, isto é, de uma sucessão homogênea e invariante. Tendo, como *ponto de referência*, êsse ponto de apoio tão sólido, era fácil compreender o movimento e qualquer situação, restando apenas aquelas antinomias da razão, já expostas por Kant, a ameaçá-la. Mas a certeza em que se apoiava a ciência de então era uma promessa constante de poder superar tais antinomias. Mas, nessa fase, na realidade, o tempo havia sido eliminado em favor do espaço. O tempo tinha um conteúdo que lhe era dado como aplicação da extensão geométrica. Em outras palavras: o tempo era reduzido ao espaço. E realmente, dizer-se que o tempo era uma sucessão homogênea e uniforme, era aceitá-lo como um con-

tínuo, cujas partes podiam ser divididas ao infinito, tôdas idênticas entre si.

Que é significativo nessa concepção?

É dirigir-se directamente contra tôda heterogeneidade que possa ser insinuada em qualquer partícula do tempo. Na noção de espaço absoluto é êste de uma homogeneidade rigorosa, uma identidade que nada pode perturbar. Os objectos, as formas são de uma variedade-extrema, mas são fundados numa homogeneidade perfeita, com um fundo idêntico, contrário a todo e qualquer antagonismo em seu seio, portanto sujeitos à não aniquilação, ao não desaparecimento, eternos, constantemente sempre os mesmos. Daí as leis fundamentais dessa ciência, como a da conservação da matéria, a da conservação da energia, a da conservação da fôrça. O espaço é absolutamente simultâneo, um infinito de identidades.

Como a realidade nos mostra corpos solidos, mais sólidos e menos sólidos, rígidos, mais rígidos e menos rígidos, essa ciência, fundada inteiramente na razão e nos seus princípios, construiu o espaço como algo rígido, mas absolutamente rígido, transcendendo assim à experiência para criar uma idéia de simultaneidade, de extensidade absoluta. Para essa ciência, movimentar-se era mudar de posição.

Mas mudar implicava a inclusão do tempo, porque mudar seria passar de um lugar para outro, e essa passagem, não sendo simultânea, exigiria o tempo. Mas como o tempo era compreendido apenas como espaço, o tempo não perturbava a identidade que se movia. Tôda a cinemática clássica, ciência do movimento, não encontrava, então, nenhuma dificuldade para fundamentar-se. A inércia seria uma tendência da identidade para guardar sua identidade, e embora Becquerel dissesse que "a inércia é essa tendência da matéria em guardar seu estado de movimento", nada vinha prejudicar, porque êsses conceitos obedeciam ao princípio rígido, já aceito pela ciência como fundamental. Desta forma, não havendo modificações no móvel em movimento, que permanecia idêntico a si mesmo, o movimento não destruía nada, de forma que

uma identidade substituia outra. Mas, para explicar o movimento, cuja identidade tinha de permanecer invariável, foi preciso aceitar-se um elemento, fonte dessas modificações, uma causa dessas perturbações, que, na realidade, eram aparentes, e surgiu um agente misterioso, ao qual deram o nome de *Fôrça.*

Mas êsse conceito era em si mesmo idêntico e actuava à distância, sem perturbar a identidade do móvel. Mas a fôrça não era a aceleração. A aceleração era o resultado da ação directa da fôrça sôbre a massa, que era uma quantidade invariável da matéria móvel.

Dessa forma, a fôrça passava a ser uma causa abstracta da aceleração, como o tempo absoluto o era da sucessão.

Assim, a ciência pre-relativista era fundamentada na extensidade, dominada por esta, avasalada por esta e, filosòficamente considerada, punha-se totalmente sob a proteção da concepção de Parmênides, que já tivemos oportunidade de examinar. Era, assim, uma obra gigantesca da Razão, mas totalmente absorvida em seu próprio campo.

Vimos que o ponto de referência da ciência pre-relativista era um ponto sólido, o espaço homogêneo e absoluto. Mas a ciência relativista vai revolucionar tôda a ciência, ao considerar êsse ponto de referência não mais absoluto, mas relativo: não mais homogêneo e firme.

Sabemos que não é fácil, sem o uso da matemática, expor a teoria da relatividade, nem poderíamos aqui examiná-la mesmo em seus aspectos gerais. Mas, procuraremos expô-la de forma a dar um conteúdo exacto e não êsse que se apresenta em geral nas obras de divulgação científica. Não será uma exposição completa, mas a mais rigorosa, no entanto, que nos é possível fazer.

Uma célebre experiência realizada por Michelson, em 1881 e retomada por outros cientistas, veio abrir o campo para uma nova concepção do espaço, como também do tempo. Um corpo (que naturalmente tem três dimensões como todos

os corpos) em movimento, contrai-se, e essa contração é ascendente. Ao alcançar o movimento a velocidade da luz, êsse corpo teria apenas *duas* dimensões. Desta forma, a *massa,* que na dinâmica newtoniana, na dinâmica pre-relativista, era invariante, passa, na relatividade, a ser uma *grandeza variável.* Uma porção de matéria terá uma massa relativa ao sistema de referência e aumentará com a velocidade. Êsse aumento será função da velocidade. Quanto mais aumenta a velocidade, mais aumenta a massa. E quando isso se dá, dá-se uma diminuição do tempo próprio. E quando a velocidade atinge o valor limite, que é a velocidade da luz, isto é, quando a porção de matéria se move na velocidade da luz, a massa torna-se infinta e o curso do tempo estaria suspenso. (Na realidade tal não se poderia dar porque seria necessário que o móvel possuísse uma *energia infinita,* e uma energia infinita é absolutamente contrária ao próprio sentido de energia, que tem de ser limitada porque uma energia infinita seria total, portanto não poderia actuar). Vamos a um exemplo: imaginemos um corpo, que percorre o espaço, cuja massa é m, e tem uma velocidade v. Aumentando v, a velocidade, a massa do corpo m aumenta e o tempo diminui. Imaginai que essa velocidade é tão veloz como a da luz, a massa cresceria ao infinito e o tempo desapareceria. Pois um espectador veria simultaneamente o corpo no ponto de partida, como no de chegada, bem como, ainda, no espaço compreendido. Desta forma, a massa deixou de ser aquela invariante que era na ciência pre-relativista. A relatividade veio assim tornar a massa e a energia a mesma coisa e o princípio de conservação da massa e o de conservação da energia, que antes eram distintos, fundam-se numa nova grandeza, mas relativos ao sistema de referência. Dessa forma desaparece a *identidade* da ciência pre-relativista, para permanecer apenas a *relatividade.*

Assim a concepção extensista, predominante até então, passa a sofrer restrições de um outro factor, a intensidade. Mas essa posição não satisfaz a razão e não são poucas as tentativas que se têm feito para superar essa situação incômoda. É necessário encontrar alguma coisa única atrás de tudo

o que se transforma e se movimenta, alguma coisa idêntica a si mesma. Essa natural tendência do espírito humano à identidade, êsse desejo do eterno, do perfeito, do absoluto, é porque êle conhece o relativo, o intensista, o vário, o diferente, portanto afirma o heterogêneo. Eddington chega à conclusão, depois de reconhecer êsse impulso do nosso espírito, que a "substância", a "natureza das coisas" permaneça para sempre, para nós, desconhecida. Eddington conclui que a heterogeneidade está no objecto, está neste mundo que talvez nunca possamos conhecer, e não no sujeito. Einstein, porém, opõe-se a isso. A heterogeeidade, o variante está no sujeito e não no objecto. É no sujeito que está a descontinuidade, é no subjectivo que está a intensidade heterogênea.

Que se conclui daí? Que ambos não podem fugir ao dualismo, ao antagonismo da existência, essa estrutura dualística antinômica do nosso espírito como do mundo tempo-espacial. Por não compreender que essa situação em que se encontra o espírito é conseqüência de não ser considerado o seu carácter dialéctico, carácter dialéctico também de tôda existência, é que Eddington, em seu livro "La nature du monde physique", ao lembrar a frase de Hamlet "devo me limitar a uma casca de noz e me considerar como um rei do espaço infinito", acaba por exclamar: "O *que é* é uma envoltura que flutua na infinidade *do que não é*". Mas essa exclamação de Eddington é mais profunda talvez do que êle julgava, e vai mais longe do que poderia pensar, porque ela é profundamente dialéctica ao aceitar a antinomia da afirmação e da negação. É essa razão do equilíbrio instável da existência, o dinamismo da própria natureza.

Eis que surge De Sitter, um grande físico, e verifica que "as propriedades de seu universo... lhe mostram... que o espaço marca uma tendência a se contrair e a se dilatar, e que todos os objectos, que nêle se encontram, tendem a se afastar uns dos outros ou a aproximarem-se precipitadamente".

Surge o abade Lemaitre, da universidade de Louvain, em cujos trabalhos recentes conclui que o Universo "é um edifício

instável: êle não poderia permanecer por muito tempo em repouso, mas se poria imediatamente a dilatar-se até o infinito ou a contrair-se até não ser mais do que um ponto". Conclui o abade Lemaitre que o universo está em expansão agora, mas é alternado por fases de contracção.

Não conseguem os relativistas, por mais que se esforcem, libertar-se do dialectismo antinômico que torna o Universo instável, e se há uma certa estabilidade, essa só pode ser concebida como dinâmica: uma estabilidade como equilíbrio do devir. Esta é a situação actual da ciência em seus fundamentos teóricos.

A relatividade veio trazer mais uma prova à concepção antinomista do universo.

Tôdas as tentativas feitas até agora para superá-la, e construir um universo idêntico, malograram.

Mas uma posição como a nossa, que se coloca acima dêsse dualismo e pode conceber o universo com êsse carácter pulsativo, que nêle encontrou o abade Lemaitre, mas ver essa pulsação em tôda existência, êsse antagonismo em todo o existir, é permitir que se abra um novo caminho para novas investigações, ao mesmo tempo que nos permite possamos visualizar o pensamento humano de um ângulo superior, e compreender as divergências, e ultrapassar o estreito de uma concepção unívoca, e permitir que nosso espírito, conhecendo outra sutileza, possa invadir novos terrenos, sem mêdo de afrontá-los. Viveram os pensadores procurando ocultar, escamotear, consciente ou inconscientemente, tudo quanto vinha perturbar a doce tranqüilidade de uma concepção homogênea e estável. A nova filosofia, que há de surgir, não temerá mais penetrar pela selva das contradições e as aceitará como constitutivas da existência, para, por meio delas, poder efectivar uma visão mais ampla, mais geral e mais concreta da realidade.

* * *

Já vimos e estudamos por diversas vêzes a tendência comum na filosofia em querer reduzir o tempo ao espaço ou vice-versa, e não vamos repetir os argumentos de uns e de outros. Todos nós falamos sempre do tempo e do espaço, no entanto são dois conceitos ricos de problemas, dos quais já tivemos oportunidade de focar alguns, mas ainda estamos longe de haver examinado todos os aspectos.

Vê-se, na psicologia, que a noção do espaço tem sua origem no mundo sensível, muito mais que a de tempo. Mas, o que não resta dúvida, é que tanto uma noção como outra surgiram da experiência e foram exercer, posteriormente, sôbre a própria experiência, a sua ação modeladora. Embora as consideremos ou como aparências pragmáticas do espírito ou como provenientes de qualquer princípio desconhecido para nós, um *noumeno* por exemplo, não podem ser destacadas da experiência. A noção de espaço tem sempre algo de real, enquanto a de tempo tem sempre algo que começa, que se desenvolve. Mas, no entanto, nem do tempo nem do espaço, temos uma intuição sensível, uma percepção, nem uma intuição direta. Permanecem ao lado da experiência como conceitos. O mais concreto que temos do espaço não vai além do espaço da geometria, do espaço matemático, que já é uma abstração.

E o mesmo quanto ao tempo que é uma realidade abstracta como aquela. Tudo que existe corporalmente pode ser símbolo do tempo, porque tudo tem tempo, mas não podemos ir além dêsse simbolismo. Na entanto, na nossa interioridade, sentimos, vivemos o tempo, porque tôda a nossa construção psíquica consciente passa-se no tempo. Assim também nas experiências exteriores, o espaço se impõe, sem que o possamos captar. Quando se estuda a consciência, na Psicologia, não se separa a memória que a ela está ligada. A memória inclui a aceitação do tempo; a memória reverte o tempo que já passou. Recordar é reverter. Não haveria consciência se algo não permanecesse no espírito. Consciência é *ciência com*... Alguma coisa fica até chegar a nova. E quando afirmo que uma experiência é igual a outra que já tive, é que algo da primeira ficou, senão não poderia comparar. E a consciência do diferente nasce dêsse choque entre o passado e o presente. Assim a experiência do *mesmo*, exige um esfôrço de memória. Para dizer que *isto* é o mesmo *daquilo*, tenho de ter a memória do segundo, para poder compará-los; e quando digo que são diferentes é que o segundo desmente o primeiro.

Mas para apanhar o heterogêneo, o diferente, o vário, basta apenas o sensível imediato. Para descobrir o homogêneo necessito que a memória intervenha. Mas nunca poderíamos dizer que a experiência directa é diferente se não possuíssemos já o critério do idêntico e de seu contrário, o diferente. Se assim não fôsse, nunca distinguiríamos o que quer que fôsse, para dizermos que é heterogêneo. O conhecimento dessas duas noções exige uma ordem lógica inversa. Assim todo conhecimento, como exige consciência, exige memória, *exige que alguma coisa permaneça a mesma.*

A idéia de espaço é, como já vimos, uma idéia abstracta. O espaço separa-se para nós da percepção sensível. Consideramo-lo como transcendente às percepções, e onde as percepções se processam.

Consideramo-lo pela razão, como idêntico a si mesmo, sempre igual a si mesmo. Não é inseparável a noção do espaço da memória, uma memória estática, imóvel. O espaço, como não o podemos conhecer, como êle não é algo, êle não é pròpriamente estático, mas estatizado por nós.

O espaço é reversível, enquanto o tempo é irreversível. Mas a reversibilidade é a característica da memória. Como poderíamos, sem a memória, ter a noção da reversibilidade? Como poderíamos saber que fazemos um percurso e depois fazemo-lo inversamente e termos consciência dessa reversibilidade se não houvesse memória?

Como poderíamos dizer que uma percepção é semelhante, igual ou diferente de outra se não tivéssemos memória?

Na verdade, não percebemos *o* espaço, mas percebemos *no* espaço *ou* pelo espaço. Não percebemos tampouco a mutação, mas a coisa mudada.

Percebemos uma *aparição* e uma *desaparição*, e a identidade ou a diferença entre um estado e outro são dados pela permanência dessa aparição ou pela fôrça dessa desaparição. E quanto ao tempo, vemos que não apreendemos o instante que passa; mas o instante que passa nos é dado a conhecer pelo futuro e pelo passado-memória.

Quando sinto que algo aparece no meu campo perceptivo, sinto naturalmente que algo desaparece. Já mostramos que não teríamos a noção do tempo se nossa percepção fôsse contínua. Então tudo nos seria dado como um todo. Perceberíamos tudo. Mas nossos sentidos são limitados, selectivos, portanto parciais, descontínuos; captam apenas parte. Onde há percepção, há não-percepção; onde há conhecimento, há desconhecimento. Nossa consciência exige uma parada também. Nossa incapacidade de abarcar simultaneamente tudo, (por isso o conhecimento é descontínuo), dá-nos a noção do tempo. Nós vivemos por intermitências a continuidade. Podem alguns dizer que essas intermitências são apenas aparentes. Aparentes ou não, elas se dão, e se sucedem como poderiam suceder se tudo fôsse contínuo?

O dinamismo do tempo é um dinamismo entre o ser e o nada relativo, entre o que é, deixa de ser, torna a ser. Uma descontinuidade do ser é uma intercalação de não-ser. Como nosso conhecimento é descontínuo, intercala-se nêle a desaparição por entre a aparição, o que surge e o que desaparece. Essa descontinuidade nos dá a idéia de passagem de tempo, que abstraimos depois num tempo homogêneo, constante, como duração, como o faz posteriormente a razão. Mas o tempo está ligado a tôda a nossa psique, e tôda a nossa subjectividade é tempo. É tão intrinseco ao conceito de tempo o de desaparição, que conhecemos o tempo como sucessão; um instante vem e substitui outro; sucede a outro. O minuto que passa é substituído por outro minuto que passa.

Um minuto não fica ao lado de outro minuto. No entanto, quanto ao espaço, sentimos que há simultaneidade; um espaço compreendemos ao lado de outro espaço, não concebemos uma parte do espaço que suceda a outra. O tempo é assim destruidor, transeunte, passageiro, enquanto o espaço é conservador, constante, imutável, estático. Não concebemos a realidade fora dêsses dois conceitos que se impõem a tôda a nossa experiência objectiva e, no entanto, estão ambos a afirmar um dialectismo do qual não podemos fugir, uma antinomia que não podemos deixar de reconhecer.

° ° °

Falamos tanto do nada e o representamos como a *ausência* de alguma coisa, por isso o conceito de nada, apesar de ser um conceito vazio, é pobre de vazio, porque não podemos ter a representação do nada, mas sim a representação da ausência de alguma coisa.

Podemos suprimir uma coisa, êste quarto, por exemplo; aceitamos como *nada* êste quarto, mas aceitamos essa casa. Prossigamos suprimindo a casa, nosso país, êste planeta, o mundo solar, o nosso universo, até aqui ainda podemos representar essas ausências, mas quando quisermos suprimir tudo, tudo, para nãa restar nada, então sentimos que dentro de nós algo se rebela. Algo em nós aceita êsse nada como impossibilidade. Não é só o nosso espírito que não o concebe, mas nosso próprio ser que se opõe. Nós temos a *patência* da existência (quando tenho certeza do que vejo tenho a *evidência*, quando do que sinto, tenho a *patência*, de *patire*, sentir). Tanto nosso espírito se detém como se detém nosso ser. Não podemos aceitar o *nada* absoluto. Êle é para nós uma impossibilidade. Mas sentimos também que nosso raciocínio nêle não pode penetrar; é o nada algo que nos escapa como conceito. Essa situação de nosso espírito nos mostra que tanto o estático como o dinâmico não podem ser absolutos. Para conhecer, precisamos estatizar o fluente, porque co-

nhecer é actualizar alguma coisa, parando-a. Nosso antagonismo de espaço e tempo, antagonismo antinômico, portanto irredutível, coloca-nos entre o estático e o fluente. E é tal situação, também, que não nos permite tenhamos um conhecimento absoluto nem uma ignorância absoluta. Conhecer é reconhecer. Reconhecer é encontrar o *mesmo*, o igual, o semelhante. O nada pode ser concebido de outras maneiras como o expomos na "Dialéctica" e em outros trabalhos. Dizia Kant que nos "é impossível representar que não há espaço, embora possamos muito bem conceber que não há objectos nêle". Realmente, mas essa representação que temos do espaço poderia acaso existir sem precisamente essa supressão, pelo nosso pensamento, dos objectos que estão nêle? Mas é por suprimirmos os objectos que estão nêle, que temos uma noção teòricamente pura do espaço? Ésses objectos são heterogêneos, e não é retirando-os que podemos conceber o espaço como homogeneidade?

Só posso representar o espaço homogêneo pela supressão dos objectos heterogêneos; é suprimindo-os que obtenho a noção de espaço sem objectos.

VII

A CONSCIÊNCIA — A TEORIA DA AÇÃO

É em geral usada a palavra consciência para designar duas ordens de fenômenos psíquicos, distintos uns dos outros, cujas características e natureza procuraremos estudar aqui.

São essas as duas ordens: a) o estado de consciência em relação aos movimentos, tendências, mecanismos inconscientes;

b) a totalidade da vida psíquica, compreendendo tanto a ordem consciente, como a ordem inconsciente.

Vamos empregar aqui o têrmo *consciência*, compreendendo êsses dois sentidos, mas esclarecendo, sempre que necessário, ao que êle se refere. Já estudamos por muitas vêzes o aspecto dualístico funcional de nosso espírito: a parte racional, reflexiva, intelectualizada, e a parte intuitiva, irracional.

Quando predomina a *intuição* na consciência, passam a identidade, as tendências sintéticas da razão, ao subconsciente, sem que deixem de exercer sua ação sôbre a ação intuitiva, pois, partindo do nosso princípio da contemporaneidade, não há conhecimento do singular sem o geral, e vice-versa. A intuição de um objecto pelo espírito, embora êste nêle intua, realiza uma classificação, que já é função da parte intelectiva.

Não pode o homem ter um conhecimento singular sem aspectos racionais; a razão é implicada sempre. Se vejo pela primeira vez alguma coisa, um objecto novo, desconhecido, ao mesmo tempo que o intuo, *compara-o*, com algo já conhe-

cido, "quero" *com-preendê-lo,* saber o que é. O mesmo se dá com a razão quando funciona na objectividade real, a qual não pode dispensar a intuição, e quando entregue apenas a pensamentos, nunca se afasta completamente do intuitivo, que lhe fornece pensamentos também do singular (imagens, etc.), como para comparar, como para fortalecer, corroborar ou opor-se a uma corrente pensamental. Quando meditamos racionalmente sôbre um problema de ordem moral ou política, penetram por entre êsses pensamentos factos singulares mentados, imagens de acontecimentos, observações isoladas, que vêm para fortalecer a opinião que formamos ou para desmenti-la. Que nos mostra tudo isso? Mostra-nos que o nosso espírito funciona sempre dialècticamente. Não há um pensar apenas racional, nem apenas intuitivo. Há, no primeiro, no intelectual, racional, uma predominância do racional, isto é, aqui, no choque, prevalecem sempre os pensamentos fundados nos princípios da razão, enquanto, no segundo, a ordem dinâmica é inversa e nela predominam as intuições, o irracional, o diferente, enquanto o racional é virtualizado.

A consciência está sempre presente quando do funcionamento dessas duas funções do nosso espírito. Vimos que essas funções são o reultado de um processo de *coordenadas,* e o têrmo nos serve perfeitamente bem. As *coordenadas* da função racional, intelectual, são uma ordem dinâmica com predominância da extensidade (pois a razão é espacializante), num embate de vectores intensistas (intuitivos) e extensistas, com predominância dêstes, que são actualizantes; as *coordenadas* da função intuitiva, irracional, são de uma ordem dinâmica inversa, com predominância da intensidade (pois a intuição é intensista), num embate de vectores extensistas (racionais) e intensistas, com predominância dêstes, que são actualizados.

Ora, sucede que não somos, portanto, nem racionais puros, nem intuitivos puros. Temos um dialectismo interior, formado pela consciência e pela inconsciência. No campo

da consciência, temos um dialectismo entre as coordenadas da razão e as da intuição e, nestas, um dialectismo interno.

Individualmente os homens se diferenciam pela maior ou menor predominância dessas funções. Há os intuitivos e os racionais, que são sub-ordens das grandes classificações da tipologia.

A *consciência intelectual* (consciência com a razão) e a *consciência intuitiva* (consciência com a intuição), eis as duas ordens da consciência que iremos estudar.

Na consciência intelectual o conflito entre o racional e o intuitivo revela a predominância do primeiro sôbre o segundo, o dedutivo é actualizado e o indutivo é virtualizado; a identidade é actualizada e a não-identidade (diferente) é virtualizada.

Na consciência intuitiva dá-se o inverso.

Por *consciência intelectual* entendemos o conjunto dos estados de consciência e os dinamismos antagonistas subconscientes que os provocam (pois as coordenadas da razão têm a participação contemporânea das coordenadas da intuição). Mas, nesta consciência, todo o funcionamento do processo consciente marcha para a *predominância* da identidade, do racional, como já vimos.

Considera-se inteligência o conjunto de tôdas as funções que têm por objecto o conhecimento, no sentido mais amplo da palavra (sensação, associação, memória, imaginação, entendimento, razão, consciência). É ela colocada comumente em face dos fenômenos afectivos e dos fenômenos activos ou motores. É assim como consideram a inteligência em geral, os psicólogos. Não é a inteligência, apenas uma parte da vida psicológica, nem é inteligente apenas o que é capaz de um bom raciocínio. Inteligente é o que é capaz de actualizar a intensidade e o diferente, a intuição, por entre as actualizações da extensidade, da uniformidade, da identidade, ainda com a capacidade de poder percorrer tôdas essas coordenadas do espírito e viver as diferenciações, as semelhanças e as

sínteses. Por isso a inteligência não é algo que se ensine, mas é inherente ao indivíduo, à constituição do seu complexo vital. O mais inteligente é capaz de viver essa luta interior do dinamismo diverso do espírito. Pode êle adquirir um método capaz de permanecer por êsse conflito, sem deixar-se nunca avassalar por uma ou outra das coordenadas do espírito, e aproveitar delas o sentido concreto de realidade que elas oferecem. Tôdas as funções que são consideradas, como fazendo parte do espírito, já as estudamos na psicologia.

Interessa-nos, agora, focalizar alguns aspectos da *consciência accional* (volicional), que tem correlação com a intuição.

Uma observação que se faça entre o fenômeno vivo e o fenômeno físico-químico, em suas diversas complexidades, leva-nos a uma visão geral da consciência accional, o que desejamos realizar aqui.

Tal tarefa nos permite uma visualização geral do que já estudamos na psicologia e do que iremos agora estudar. Embora seja uma distinção sutil, convêm ser feita desde logo a que se pode estabelecer entre ação e actividade, de um lado, ação e passagem ao acto, de outro, que tantas vêzes são confundidas.

Na ação, psicològicamente considerada, há um fim a atingir, uma missão a realizar, uma meta a alcançar. Ela surge de um processo que *pre-tende* e propõe-se realizar alguma coisa e esta coisa é, nesse instante, apenas uma possibilidade, ou tem algo ainda que é possível alcançar, porque a meta é ainda o que não está atingido, o que êle se propõe atingir. Em tôda ação há uma passagem ao acto, mas essa não o define, porque a ação não é apenas a passagem ao acto, mas também a *intenção*.

A actividade é o carácter do ser que é activo.

Nas ciências naturais emprega-se o têrmo *ação* num sentido lato.

Nós, porém, o usamos dentro da psicologia, o qual inclui, prèviamente, uma meta a ser atingida, para diferenciá-lo de um

acontecimento qualquer, onde há a influência de um ser sôbre outro ser qualquer. Posto isto, relembremos os estudos já feitos sôbre a diferença na ordem dinâmica entre os sêres vivos e os sêres brutos, entre a matéria orgânica e viva, e a matéria inorgânica, bruta.

Na matéria bruta, a ação e a reação são sempre constantes e simétricas. A tôda ação corresponde uma reação. Essa relação é constante e igual. Já nos sêres vivos, a ação e a reação físico-químicas não têm essa relação simétrica tão acentuada, pois a reação pode superar a ação, isto é, o dispêndio de energia de uma reação pode ser superior ao da ação, e, além disso, variável. Uma bola de bilhar, ao receber o impulso de outra, mover-se-á sempre numa relação *constante* de fôrças que a mecânica estuda. Um ser vivo reagirá numa relação *inconstante* ou mais ou menos inconstante, porque, nos sêres vivos, dá-se outro conjunto mais complexo, que é o da incitação, de que já tratamos.

À proporção que se complexiona a vida, complexionam-se as ações e reações dos sêres vivos. É que em tôda ação do ser vivo há uma meta a atingir, um fim a alcançar, e por isso põe em movimento, não apenas a parte atingida, mas o todo, a unidade orgânica que movimenta, que lança mão de suas reservas para reagir; portanto, põe um ímpeto mais ou menos maior, sem que haja uma relação constante. Com a complexidade da vida, a simples ação e reação são substituídas pelo tropismo, êste pelo tactismo, êste pelo instinto, pelos reflexos condicionados e, finalmente, êstes, através da inteligência, pela vontade, e suas outras funções que citamos acima. Assim à proporção que o animal se complexiona, vemos surgir uma função que já delibera, que escolhe, que executa, como vimos nos exemplos do tactismo, no próprio instinto, que está sempre coordenado com uma função accional. Quando o ser vivo atinge a complexidade do homem, há uma inversão total na ordem da natureza viva. Os reflexos, que no animal inferior são predominantes, passam a ser substituídos, não porém eliminados, nos sêres superiores até atingir o homem.

A êste, já não lhe bastam os instintos para movimentar-se na vida; surge, então, o que se chama *cultura.* O homem precisa deliberar, escolher, executar, lançar mão de suas reservas energéticas, ordená-las em ação pela vontade. Sua vida accional segue uma ordem inversa. Quanto mais decresce a parte reacional da natureza, aumenta a parte intelectiva. A consciência accional se desenvolve, o homem quer e sabe que quer, e auto-estimula-se, auto-incita-se.

Alguns psicólogos julgam que a vontade é uma forma degradada da ação. Sim, se considerarmos a ação apenas no sentido que a emprega as ciências naturais. Mas se considerarmos o germe por nós citado em tôda ação biológica, que tem um tender para alguma coisa, um fito a ser alcançado, vemos que êsse fito cresce à proporção que a vida se complexiona, enquanto decresce a ação no sentido meramente das ciências naturais e a vontade surge para substituí-la, até atingir, no homem, o grau que conhecemos.

A vontade é o fito intensivamente desenvolvido, que se separa, a pouco e pouco, da ação, para constituir, com o tempo, todo o sentido da psicologia accional, que é, na verdade, uma psicologia volicional. A regressão é apenas, no tocante à ação, excluída do fito a alcançar, isto é, do seu *telos* (em grego *fim,* daí teleologia). Já vimos que compreendemos êsse fim como o domínio do todo orgânico, como o todo influindo sôbre a parte, porque todo ser vivo é antes de tudo uma unidade, e tudo quanto nêle se desenvolve tende a servir a essa totalidade. (1)

A vontade é individual, surge do indivíduo, é uma emanação do indivíduo. Ela surge de um conflito interior (deliberação), ela escolhe, ela passa à ação. Essa complexidade da vida, que leva ao desenvolvimento da parte volicional e à redução da parte puramente reflexa do homem, coloca-o inteiramente em face de uma heterogeneidade de possibilidades

(1) Esta tese é por nós desenvolvida em "Teoria Geral das Tensões".

que, entre elas, êle deve escolher. Essa vontade tem uma história dentro de cada indivíduo, porque ela não surge desde logo, mas desabrocha-se, desenvolve-se pela juventude, até atingir, na idade adulta, seu ponto mais alto, para decrescer depois, deixar de ser ela mesma, para tornar-se hábito.

Colocado ante a vida, o homem, como um animal complexo e superiormente heterogêneo, teve de desenvolver sua inteligência, organizar suas funções, classificá-las para poder enfrentar a vida. A vontade surge, então, por entre êsse imenso mundo de possibilidades para fazer uma escolha. Já vimos que o homem é o ser que mais conhece e acredita nas possibilidades e por ter consciência delas e em nelas acreditar, êle executou, realizou, criou, *culturalizou-se.* O mundo da cultura, que só pertence ao homem, é um produto da aceitação das possibildades. A vontade, já vimos, é um acreditar nas possibildades. Por isso, na criança, há tanto querer, porque a criança acredita em tôda possibilidade que ela imagina, e quer realizá-la.

A vontade é essa "crença" na possibilidade posta em ação, mas já sob o influxo da razão, do raciocínio, da inteligência, da escolha estudada. A vontade tem graus quanto ao aspecto accional. E são êsses graus que lhe emprestam essa adjectivação de vontade reflectida, de vontade consciente, de vontade inteligente e outras, que a linguagem familiar tanto emprega, num sentido inconscientemente profundo.

Vemos os cientistas em geral, quando estudam os fenômenos vitais, considerar o ser vivo, ora como uma entidade sintética que se defende, ou que reage contra a variação caótica do meio exterior, ora como apenas uma emanação de factos naturais, uma forma em continuidade com a realidade físico-química, susceptível de um determinismo tão rigoroso como o dessa realidade; um determinismo matemàticamente geral.

No entanto, se o ser vivo participa apenas do mundo físico-químico, como poderia êle voltar-se contra êste?

Neste caso, teríamos de aceitar que o mundo físico-químico possue, em sua ordem, um carácter dualista: uma interioridade sintética e uma exterioridade analítica, em antagonismo.

Mas essa não é a concepção dos cientistas em geral. Poucos são os que reconhecem que o aspecto físico-químico é apenas um aspecto da realidade e que a ciência, apesar de tôda a sua objectividade, funda seus objectos em abstrações, que só dialècticamente consideradas podem alcançar uma rigorosa concreção.

VIII

A AFECTIVIDADE

Não pode a Lógica interessar-se vivencialmente pelo afectivo, quando ela opera com conceitos rígidos, homogêneos, tais como identidade, verdadeiro, falso, etc. O que vem da afectividade está cheio de calor, de dinamismo, de diversidade, de heterogeneidade, de diferente. Não elimina a Lógica o sujeito com sua vida para interessar-se por tudo isso que de imutável, estável, rígido está sob tôda essa multiplicidade agitada da vida? Que tem que ver a verdade fria e objectiva com o sentimento, com as emoções?

No entanto, o homem é essa afectividade. São êsses momentos simpatéticos e antipatéticos, constantes, contraditórios, pois todo existir é um passar contraditório por entre êsses instantes e em cada sensação, em cada pensamento, em cada acto, há uma multidão de pequenos, rápidos e passageiros momentos agradáveis e desagradáveis. Nada seria mais eloqüente para falar da vida do que as afeições. No entanto, que silêncio mortal há pelas páginas da filosofia! Os filósofos, como sêres frios, insensíveis, marmóreos estudaram sempre a afectividade, como se ela fôsse apenas o que há de rígido e de inane no conceito que dela criou a razão. Alguns raros autores se atreveram a penetrar pelo mistério da afectividade, que muitos julgaram ingenuamente explicar apenas pela fisiologia, por combinações, físico-químicas, pela função dos nossos órgãos, etc.

No entanto, que mistério profundo na dor e na alegria! Que diversidade, que heterogeneidade! Dizia Nietzsche que "a alegria era mais profunda que a dor, porque à dor nós dizemos "passa"!, mas para a alegria, queremos eternidade, profunda eternidade".

*De uma coisa todos nós temos certeza, temos certeza por*que a vivemos em nós, porque ela nos avassala, nos penetra: a afectividade (a dor, o prazer, a alegria, a simpatia, o desagradável). Vivemos a dor, somos a dor e a alegria. Poderíamos dizer que temos consciência da dor? Não; temos a *vivência* da dor.

*Vivemos a dor e a alegria. É a dor um ser apenas rela*tivo? Sentis como uma relação? Não a sentis como suficiente em si mesma? Sentis a dor sem necessitar de outra coisa para vivê-la, porque a viveis em vós mesmos, diretamente, intuitivamente. Ela é ela mesma, em si mesma, não se transforma em outra coisa, não é causa de nada, diferente de si mesma, não está relacionada com o que quer que seja para ser o que ela é. Iludiram-nos as condições experimentais que a acompanham, que foram julgadas como se a constituíssem, quando apenas a despertam. Um estado afectivo não nega nem afirma; *é*. Não é contraditório nem não-contraditório. É. Não existe por oposição a outra coisa; não está sua existência baseada numa contradição. *É*.

O estado afectivo é uma singularidade. É caracteristicamente diferente de um facto qualquer do mundo exterior. Podemos prever uma dor como possibilidade. Podemos evitá-la. *Somos potencialmente sofredores, como sabemos que* uma vida sem dores nem alegria é *impossível*. O estado afectivo é único em sua existencialidade, irrepetível.

O que sucede é um outro estado, novo, que a nossa memória permite comparar com outro anterior. Mas o estado afectivo é intensidade, intensidade quase pura, e podemos compreendê-lo mais intenso ou menos intenso. Quando uma dor se ausenta, sentimos sobrevir uma alegria.

Após uma dor aguda, sua ausência nos alegra. Mas tudo *isso não nega sua singularidade, porque não poderíamos con*ceber essa alegria apenas como uma ausência da dor, porque ela é algo que se dá como é, porque *é*, tem positividade, posição. Ela surge como positividade.

Assim como a lógica foi buscar da afectividade seus conceitos mais profundos, como os de substância, de ser, de absoluto, de singularidade, hoje, mais do que nunca, terá a nova lógica que se forma, essencialmente dialéctica, que buscar na afectividade novos conceitos para explicar o dinamismo da *existência, como já a filosofia foi buscar têrmos como vivên*cia, patência, *pathos*, etc.

Quando observamos o nosso corpo vemos que é êle *objecto* do nosso conhecimento, mas quando sentimos uma dor, numa parte extensa do corpo, êle já não é apenas objecto, mas sujeito também, sentimo-lo como objecto e sujeito. Na verdade não é mais objecto nem sujeito, e à proporção que a dor aumenta e cresce, ela nos avassala, e êle deixa de ser corpo. (Neste caso, quando a dor aumenta de intensidade até graus elevados, excepcionais, sentimos que há um conflito agudo dentro de nós, uma luta, um debate entre o que sente e o que é sentido, dois campos opostos, mas cuja oposição vai aos poucos desaparecendo, até não ser mais sujeito nem objecto, até tudo ser apenas dor). (1)

Tem sido a afectividade um tema desprezado, posto à margem pela filosofia, estudado apenas sob aspectos gerais. Estamos agora, graças às novas tendências, sobretudo depois do grande desenvolvimento que tem tido a corrente existencialista, penetrando num campo novo, numa nova metafísica *regional*, a "*metafísica da afectividade*".

Queremos tão sòmente chamar a atenção para êste tema, porque terão oportunidade, na leitura de livros de filósofos *modernos*, de encontrá-lo tratado das mais diversas maneiras e sob ângulos dos mais díspares. Mas, pelo menos, não entrarão nêle absolutamente ingênuos, sem ter tido uma noção da grande problemática que oferece e que nós, na "Noologia", teremos ocasião de estudar sob outros ângulos.

---

(1) Na *fronese*, que é o "conhecimento" afectivo, há maior ou menor fusão entre sujeito e objecto, porque o sujeito conhece o que nêle se dá. É êle mesmo o objecto do próprio conhecimento.

IX

A ESTÉTICA E A ÉTICA

Com Alexander Baumgarten (1714-1762) a palavra "estética" (derivada do grego *aisthesis*, sensação) tomou o sentido actual de "teoria do belo".

Desta forma, a interrogação que surge em primeiro lugar na estética é saber a *essênca do belo*, que é o seu objecto.

Se começarmos pelos gregos, vemos que Platão e Aristóteles identificaram o belo com o bom. Na Idade Média, o belo esteve em plano secundário, e nesse plano secundário chegou até Kant.

Com Baumgarten, ainda, o belo era como uma espécie de perfeição confusamente concebida. Com Kant é que se pode estabelecer a distinção entre *estética subjectiva* e *estética objectiva*, cuja divisão marca a *predominância* da idéia fundamental, como já veremos.

Para a *estética subjectiva*, que é uma estética psicológica, o belo está no homem, é o subjectivo. A beleza não está nas coisas, está no homem. É êle que empresta às coisas o belo. E como a natureza humana é mais ou menos homogênea em todos os homens, êstes podem sentir igualmente a beleza quando a imaginação se harmoniza com o entendimento. Então chamamos êsse objecto, que consegue provocar tal estado, de *belo*.

É à *forma* do objecto que o nosso juízo estético se refere, porque é ela que suscita em nós o jôgo harmônico do entendimento e da imaginação. Mas essa forma não foi feita com o fim de que a encontremos bela. A forma do objecto não é uma finalidade, pensa Kant.

É nossa subjectividade que realiza essa harmonia, que permite que o chamemos de belo.

Depois de Kant, a estética subjectiva concebeu o belo como uma vivência, e essa estética é a predominante até os dias de hoje.

No entanto, poder-se-ia fazer a seguinte pergunta: se o belo é um acto subjectivo, como se explica que só alguns objectos o provoquem? Nesse caso, é preciso admitir que o objecto tem em si alguma coisa que provoca a emoção estética do belo, do contrário todos os objectos seriam capazes de provocar essa vivência. Logo, deve haver, no objecto, alguma coisa. E os que defendem a estética objectiva exclamam: há uma vivência do belo, mas o belo não é uma vivência.

O que quer dizer que o belo *está* no objecto.

A *estética objectiva* já está estabelecida em sua orientação: ela procura o belo fora do sujeito, no objecto, portanto.

A estética objectiva pode ser *estética formal* ou *estética material*. A primeira, esboçada por Herbart, e continuada por Zimmermann e outros, estabelece a existência de certas idéias e certos conceitos gerais que são belos. E quando o objecto concorda com essas idéias, com o *formal*, é êle belo. Neste caso o belo *são as idéias*.

A estética material pode ser *apócrifa* ou *autêntica*.

É apócrifa quando o belo é explicado por dados extra-estéticos.

Assim procede o religioso, quando afirma que a beleza do mundo está na revelação do Absoluto que o criou, ou Hegel que, para definir a beleza, parte das Idéias Absolutas, que são para êle o único real.

Desta forma o belo é a manifestação sensível da Idéia. A estética material apócrifa põe *outra coisa* para explicar o belo. Se o belo é o revelar-se do Absoluto, então tudo seria belo.

A *estética material autêntica* vê no fenômeno do belo algo que é *sui generis*, que é típico, e que não pode absolutamente derivar de qualquer outra coisa conhecida. Assim o belo é alto tìpicamente belo. Inúmeros autores, tais como Geiger, Dessoir, etc., procuram êsse algo original que é a *razão* do belo. Entretanto não conseguiram achar a essência dêsse algo original. Actualmente, no entanto, com Geiger, inicia-se uma tendência a considerar o valor como êsse algo originário do belo. Surge, assim, uma estética dos valôres, como estética material autêntica.

Estudemos agora, porque é fundamental para a compreensão das diversas opiniões apresentadas, a *essência do belo.*

Aceita-se que o belo é apreendido imediatamente, sem necessidade de um conhecimento, nem de reflexão. Quando olhamos uma obra de arte, tomamos o belo, aprendemo-lo sem necessidade de raciocínio, e quando olhamos demoradamente uma obra que ainda não nos provocou essa emoção, esperamos até que, quando menos se espere, êle nos surja. Por isso o belo se nos apresenta como algo original, como algo de um tipo peculiar. O belo não é isto nem aquilo, é o belo.

Como só algumas coisas nos parecem belas e outras não, há de haver, no belo, alguma coisa de objectivo e não apenas subjectivo.

Surge aqui um ponto de vista que merece atenção: é o que afirma que o belo é supraindividual. Uma coisa doce é agradável ou não a cada indivíduo; é relativa a cada indivíduo. O belo não é relativo; é belo. Independe do indivíduo, por isso nem todos entendem do belo, e eis por que há os entendidos do belo.

Não se pode dizer que o belo do quadro esteja nas tintas, nem no pano, nem na moldura. Êste algo, que é o belo, não está no quadro, é um *valor* estético. E é chamado valor porque não é um ente físico. As obras de arte têm relações com os valôres estéticos. O valor não vale para alguém ou

para alguma coisa, o valor *vale*. Nos intuímos o valor por uma intuição não sensível; portanto, direta. Vejam-se êsses têrmos que expressam valôres, tais como: sublime, vivo, trágico, simples, graça, tensão, ritmo, unidade, multiplicidade, elevação, amplitude, etc.

São têrmos tirados de experiências sensíveis muitos dêles, mas têm todos um valor estético.

Os meios de expressão do belo na obra de arte são diversos, como palavras, sons, côres, etc. Êsses meios servem para expressar valôres estéticos. E devem ser considerados apenas meios. Quando um artista os transforma *em fins*, temos então uma obra de arte inautêntica, o que é muito comum encontrar nas obras de arte, até de grandes autores. Por outro lado, o artista deve usá-los adequadamente. Há uma variedade imensa de meios de expressões e uma verdadeira ordem entre êles.

° ° °

Antes de encerrar êste tema, desejamos lembrar a aplicação de nosso método na estética, que pode oferecer novas possibilidades de entrosagem dos diversos pensamentos esparsos na obra variada e numerosa sôbre o assunto. Não há que negar que se nota, em tôda a estética, o mesmo antagonismo que se manifesta na extensidade e na intensidade. Quando o artista exagera a extensidade, exagera os meios, acentua-os. A intensidade simboliza os caracteres qualitativos da obra de arte, o que o artista diz. Os valôres estéticos são apreeendidos diferentemente. Ora há quem os apreenda intensamente, ora menos.

Isto serve para mostrar que há uma relatividade, não dos valôres pròpriamente, mas do contemplador da obra e do realizador da obra. Os valôres estéticos variam na história quanto à sua apreensão. O que numa época é actualizado, noutra não o é ou o é menos. Dessa forma, vemos o carácter his-

tórico da própria arte, que reflete também a alma de um artista, de um povo, de uma era. Há valôres descobertos por um artista, que só gerações futuras estão aptas a compreender.

São tais factos que têm levado a muitos julgarem que há uma relatividade dos valôres, quando, na verdade, há uma relatividade do sujeito que os apreende. Os valôres, como potência, já estão em tudo, suas actualizações variam històricamente, como já verificamos quando estudamos os valôres.

° ° °

A palavra ética é derivada da grega *ethos*, que significa costume. Mas é com Aristóteles que passa a ética a ser a ciência do moral. O moral, na ética, é tanto o moralmente bom, como o moralmente mau, por isso se empregam, em ética, os têrmos bom e mau, indicando sempre o moralmente bom ou o moralmente mau.

Quanto à essência do moral e segundo as suas respostas, podemos dividir a ética em *ética formal* e *ética material*.

Kant é o representante da ética formal Afirmou que não se podia definir a moral, fundando-se apenas na experiência. É necessário um juízo de validez universal para afirmarmos que isso é bom ou mau. Nem o bom, nem o mau têm nada a ver com o agradável e o desagradável, porque o agradável pode ser moralmente mau e o desagradável moralmente bom.

A experiência só pode proporcionar contingências e probabilidades. O moral, para ser independente da experiência, tem que ser dado a *priori*. Há de haver, portanto, uma lei moral que seja válida em qualquer circunstância.

A vida prática do homem é regulada por tôda uma classe de princípios e leis, as máximas, as opiniões, etc. Essas leis são objectivamente válidas, são *imperativas*.

Kant divide os imperativos em duas espécies: *imperativos hipotéticos*, quando são válidos em certas suposições, e *imperativos categóricos*, que valem sem condições.

Como exemplo do primeiro, temos a cortesia para agradar os outros, e do segundo, o "não furtarás".

Tôdas as leis morais são imperativos categóricos, os quais residem em princípios apriorísticos. (Já estudamos bem em que consiste o *a priori* para Kant). Portanto a lei moral só pode dizer: "Obra de tal modo, que a máxima de tua vontade possa valer sempre em qualquer tempo como um princípio universal".

Tôda a crítica feita ao *a priori* de Kant recai sôbre a sua concepção do moral.

A *ética material* pode ser considerada como *ética dos bens e ética dos valôres*.

A ética dos bens é aquela que torna a moral dependente dos bens reais, que são objectos de estimação do homem, ou dos bens ideais, que são objectos finais de sua estimação ou aspiração. Bom, portanto, é tudo quanto permite ou auxilia o alcance dêsses bens ou fins.

Tais são o prazer, a felicidade, a utilidade, a cultura, o fortalecimento da vida, etc.

As principais correntes da ética dos bens são:

O *hedonismo* (de *hedonai*, palavra grega que significa "eu me deleito") torna o moral dependente do prazer sensível. Os cirenaicos defenderam essa doutrina que, esporàdicamente, surge na obra de alguns autores materialistas.

O *eudemonismo* (de *eudaimonia*, que significa felicidade) tem como fim a felicidade espiritual, o estado de contentamento da alma. Foi essa doutrina defendida por Sócrates.

O *utilitarismo* é a doutrina que defende a moral pela utilidade ou bem-estar do indivíduo ou da colectividade.

O *perfeccionismo* afirma que o moral está na plena realização da essência humana, na perfeita condução segundo a

natureza racional do homem. Era essa a opinião de Aristóteles.

O *naturalismo* prega o pleno desenvolvimento de tôdas as inclinações e impulsos da natureza humana, como facto de moralidade.

O *evolucionismo* afirma que o progresso da humanidade é o fim determinante da moralidade.

A *ética religiosa* afirma que a moralidade está na conformidade com a vontade de Deus, e o mal é rebelar-se contra essa vontade.

Outra divisão que se pode fazer sôbre a ética dos bens, consiste em fundá-la no destino que se dê aos bens ou fins a que se aspira: se tendem para o indivíduo, temos o individualismo, se para a comunidade, temos o *universalismo*. O individualismo é *egoísmo*, quando o que actua quer ser útil a si mesmo, e *altruísmo*, quando quer favorecer a outros. Por isso pode haver um individualismo altruísta, quando se destinam aos indivíduos da colectividade os bens ou fins desejados.

Critica-se a ética dos bens, em tôdas as suas tendências, porque não explica o moral, mas já o aceitam prèviamente como dado.

Falemos agora, da *ética dos valôres*. Esta está ainda em seus primórdios, apesar de já haver uma bibliografia extraordinàriamente vasta, e estudos notáveis como os de Scheler, Nicolai Hartmann, etc.

Os defensores desta corrente afirmam que uma ação não pode ser nem boa nem má. Uma ação é um processo psíquico ou psicofísico que se dá num lugar e no tempo. A ação transcorre; é, simplesmente. E nesse ser está tôda a sua realidade. É apenas uma simples existência sensível que, passada, não deixa mais rasto. É acaso verdadeiro ou falso o curso da corrente de um rio? E o vento que sopra, é verdadeiro ou falso? Êstes processos simplesmente *são*. A própria vontade do homem, continuam os defensores dessa doutrina, são processos apenas e nada mais. Não são bons nem maus, como tão pouco podem ser verdadeiros ou falsos.. O que há de bom ou de mau são os valôres, e os valôres não *são, valem*. E é dêsses valôres que tais ações são dependentes para que, em sentido translatício, possam ser chamadas de boas ou más. Os valôres éticos não são, valem. Os valôres éticos não são pensamentos, porque os pensamentos são verdadeiros ou falsos.

Vimos que os valôres são polarizados. A um valor positivo há sempre um valor negativo que lhe corresponde. Só os valôres podem ser bons ou maus. Um pensamento não é bom nem mau. E quando se diz isso em linguagem comum, faz-se em sentido translatício, porque ser bom ou ser mau cabe só aos valôres. Nisso está a forma de realidade dos mesmos.

Essa ética, a dos valôres, como dissemos, é uma nova corrente do pensamento que ainda não deu seus melhores frutos, mas deixamos aqui, em linhas gerais, o conteúdo dessa doutrina para o conhecimento geral do leitor.

* * *

Examinemos agora como consideram os estudiosos da moral a proveniência da fôrça obrigatória dos preceitos morais.

Podemos dividir, sob êste ângulo, a ética, em: *ética heterônoma* e *ética autônoma*. A heterônoma afirma que o fundamento da obrigação moral vem de uma lei estranha ao indivíduo. Segundo ela, a vontade se submete a uma vontade superior, vinda de Deus ou do Estado, etc. A autônoma aceita leis próprias e afirma que ela deve vir do próprio cumprimento da ação moral. Esta é a defendida pela maioria dos éticos. Quando à origem da moral, pode dividir-se a ética em *ética apriorística*, que a afirma independentemente da experiência, a de Kant, por exemplo; e *ética empírica*, que

afirma que o moral provém da experiência. Entre os primeiros temos Sócrates, Kant, Platão, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibnitz, etc. Entre os que defendem a segunda posição, temos Spencer, Darwin, Morgan, Lubbock, Bastian e muitos outros. Uma terceira escola, não examinada em geral pelos éticos, é a da *ética imanente*, defendida por Proudhon, e que foi completada por Kropotkine. Para Proudhon, a ética é imanente a todo o humano, e há princípios fundamentais de ordem intrinseca em tôdas as coisas, actos, processos do homem. Kropotkine quis fundar uma ética biológica, em base no *apoio mútuo*. Os animais bisexuados necessitam apoiar-se uns nos outros. O homem não pode viver isolado e necessita de seus semelhantes. Tôda a vida em comum é uma vida de apoio mútuo, em que uns têm de apoiar-se nos outros por uma necessidade biológica.

Por isso, tudo quanto fortaleça êsse apoio, a união entre os homens, o fortalecimento do indivíduo, sempre em benefício da colectividade, é moral. A moral está fundada, assim, na própria biologia. O homem, com suas idéias, nada mais faz do que concretizar no mundo do espírito, o que é ensinado pela sua natureza biológica. (1)

(1) Em nossa obra "Ética", tratamos do desenvolvimento desta disciplina, bem como realizamos análises decadialécticas dos seus temas fundamentais, para nunca desprezar as grandes positividades, que as diversas doutrinas oferecem.